

Eigentumsrecht nach dem hl. Thomas von Aquin

Von

Dr. Alexander Horváth, O. P.

261.108
H 789

Graz 1929

ch Moser's Verlag

261.108

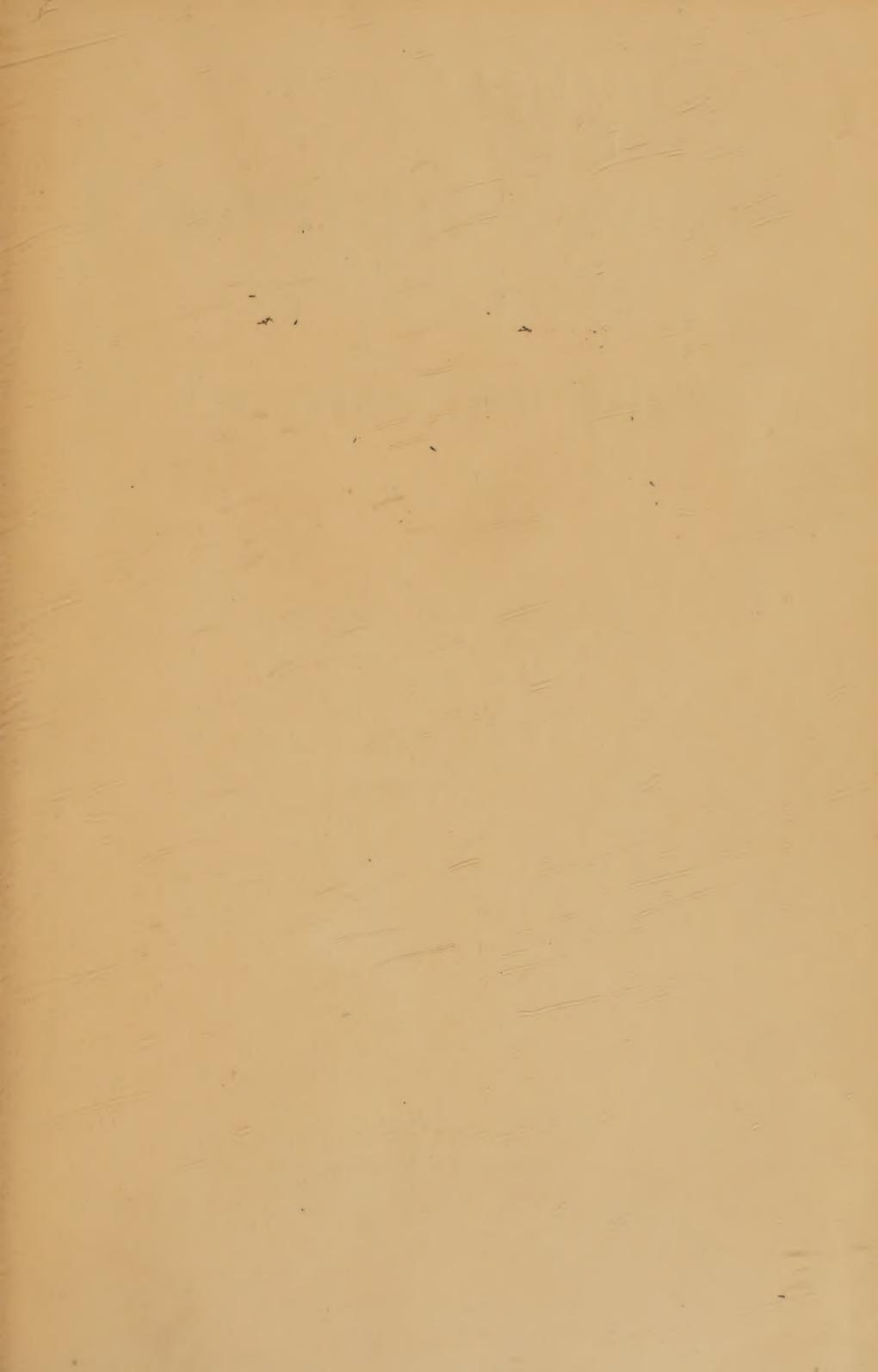
Class

H 789

Book

General Theological Seminary Library

CHELSEA SQUARE, NEW YORK



Eigentumsrecht

nach dem

hl. Thomas von Aquin

von

Dr. Alexander Horváth, O. P.



1929

Ulr. Moser's Verlag, Graz, Schönaugasse 64

261.108
H 789
89018

NIHIL OBSTAT.

Fr. Hyacinthus Amschl, O. P.

S. Theol. lect. et Censor librorum.

Fr. Paulus Paluscsák, O. P.

S. Theol. lect. et Censor librorum.

Reg. Nr. 80.

IMPRIMATUR.

Graecii, die 4. Decembris 1928.

Fr. Angelicus M. Töffler, O. P.

Prior Prov.

NIHIL OBSTAT.

Dr. Carolus Weiß

Censor ex offo.

Nr. 10.518.

IMPRIMATUR.

Graecii, die 10. Ianuarii 1929.

† **Ferdinandus**
Princeps-Episcopus.

Universitäts-Buchdruckerei „Styria“ in Graz

VORWORT

Für die Herausgabe dieser Schrift war die Überzeugung maßgebend, daß der hl. Thomas berechtigt ist, in allen weltanschaulichen Fragen sein Wort hören zu lassen. Diese Berechtigung beruht aber auf der Überfülle seiner Gedankenwelt, die keineswegs eine unbrauchbare logische Universalität, sondern eine volle, außerordentlich reiche metaphysische Synthese darstellt. Eine solche weltanschauliche Frage ist das Eigentumsrecht, das in den letzten Jahrzehnten vielfach besprochen und nach verschiedenen Gesichtspunkten beleuchtet wurde. Momentan steht im Vordergrund die Frage: Inwiefern wird das naturrechtlich gemeinsame Benützungsrecht durch das Eigentum aufgehoben und woher stammt die eventuelle Belastung des Besitzes zu Gunsten der Besitzlosen?

Von diesem Standpunkt aus wollten wir die Lehre des Aquinaten darlegen und beleuchten. Wir waren vor allem bestrebt, dieselbe historisch und systematisch treu und einwandfrei zu bieten. Um dies zu erreichen, haben wir ausschließlich mit den Erkenntnismitteln des hl. Thomas gearbeitet, so daß wir selbst seine verlässlichsten Kommentatoren unberücksichtigt ließen, damit kein fremdes Element unsere Untersuchungen und deren Ergebnisse störe. Umso größer war aber unsere Genugtuung, als wir gesehen haben, daß wir mit dem größten Interpreten des hl. Thomas, mit Cajetan, in allem völlig übereinstimmen.

Um auf die oben vorgelegte Frage die Antwort des Aquinaten ermitteln zu können, haben wir nur dasjenige berücksichtigt, was in seinen Sätzen *actu*, sei es *explicite*, sei es *implicite*, enthalten ist, so daß wir den potentiellen Teil derselben, der bloß durch Interpretationskünste in sie hineingetragen wird, vollends vernachlässigt haben. Der Leser wird unsere eigene Meinung, die sich in der Anwendung der Prinzipien des hl. Thomas auf konkrete Zustände äußert, von den Ansichten des großen Gelehrten immer ohne Schwierigkeit unterscheiden. Die Unvollkommenheiten der Anwendung und der sonstigen Vorschläge sollen dem Verfasser zugeschrieben werden, der Lehre des hl. Thomas aber kein Präjudiz schaffen.

Die wirtschaftlichen und sozialen Bedürfnisse ändern sich nach den Zeitverhältnissen. Man wird daher gewiß nicht

erwarten, daß Thomas die Entwicklung der Jahrhunderte vorausgesehen und entsprechende Vorkehrungen getroffen hat. Man wird aber andererseits zu wenig von ihm erwarten, wenn man meint, Thomas verhalte sich zu dieser Entwicklung rein negativ, so daß mit seiner Lehre jede Wirtschaftstheorie zu vereinbaren ist, er aber uns bei der prinzipiellen Beurteilung derselben ratlos herumirren läßt. Das Moralsystem des Aquinaten bildet ein in sich prinzipiell abgeschlossenes Ganzes, so daß in dasselbe keine fremden Elemente hineingefügt werden können. Aus dem aktuellen Inhalt der thomistischen Lehre läßt sich ferner eine Fülle von Wahrheiten ableiten, die einen festen Schutzwall gegen umwälzende Bestrebungen bilden. Dies deshalb, weil Thomas nicht universelle Formeln, sondern metaphysische Synthesen hinterlassen hat. Der Vorwurf des Formalismus ist nirgends so unrecht angebracht als bei Thomas.

Den Mittelpunkt unserer Untersuchungen bilden jene Sätze des Aquinaten, in denen er nicht implicite, sondern mit voller Klarheit ausdrücklich feststellt, daß die irdischen Güter vernunftgemäß und innerhalb der Grenzen der Gerechtigkeit nur nach dem Maß der persönlichen Bedürfnisse angestrebt werden dürfen, und daß infolgedessen der Überfluß naturrechtlich wie auch nach dem evangelischen Recht den Armen abzugeben, sozial zu verwenden ist. In unserer Schrift suchen wir diese Sätze in den verschiedensten Formen zu beweisen und dieselben in die Gesamtsynthese des hl. Thomas hineinzufügen. Das positiv-rechtlich eingeführte Eigentum kann nach Thomas das naturrechtlich gemeinsame ius utendi nicht aufheben oder unmöglich machen, da die moralisch zulässige Benützung der äußeren Güter (utilitas rerum exteriorum) eine transzendentale Relation ist, die die Güter der Natur auf Grund des Lebens- und Kulturrechtes der Menschen notwendig begleitet. Daher ist das allgemeine und gemeinsame ius utendi auf die Naturschätze intabuliert und belastet dieselben selbst dann, wenn sie in der Form von Eigentum beschlagnahmt werden. Der Schutz dieses ius utendi bildet den Mittelpunkt der thomistischen Lehre. Aus diesem Grunde wird behauptet, daß das Eigentum von dieser naturrechtlichen Belastung nur durch gemeinnützliche Verwendung dann befreit wird, wenn der Eigentümer seinen Besitz dem allgemeinen ius utendi zugänglich macht. Der Mensch hat infolgedessen nur nach Maßgabe der Legal-gerechtigkeit der Natur Zutritt zu den irdischen Gütern.

Der Gegenstand dieser Gerechtigkeit ist aber das *bonum commune humanum*, in dem die Rechte des Einzelnen und der Gemeinsamkeit nach Proportionen und Gleichheiten eingeschlossen und intendiert sind. Ohne diese Gesinnung der *iustitia legalis* (sofern sie im Einzelnen ist) ist die Beschlagsnahme und die Verwaltung der Naturgüter ungerecht, da durch dieselben das allgemeine *ius utendi* geschädigt wird, die von der Natur intendierten Proportionen des Besitzes aber unmöglich gemacht werden. Daher wird der Kapitalismus abgelehnt, da durch seine Zielsetzung ein großer Teil der Menschen in seinem naturrechtlichen *ius utendi* gehindert wird, das durch das *ius gentium* gesicherte Erwerbsrecht eines Sondereigentums aber für einen noch größeren Teil der Menschheit unmöglich gemacht wird. Daher gehören ferner die Pflichten, die das Eigentum begleiten, an sich in das Rechtsgebiet, für deren Erfüllung der Besitzer nicht bloß vor Gott, sondern auch vor der Beschützerin des *bonum commune*, vor der Gesellschaft, verantwortlich ist. Übernimmt die Regelung der menschlichen Verhältnisse eine höhere sittliche Norm, so daß das Wohl des Einzelnen und der Gesellschaft durch das *bonum commune divinum* intendiert und begründet wird, so bedeutet dies nicht eine Änderung in den Verfügungen der natürlichen Legalgerechtigkeit, sondern die Möglichkeit einer Verwirklichung derselben durch jene moralische Kraft, die man übernatürliche Liebe nennt. Die Einheit aller Menschen in einem gemeinsamen Freunde ist die Grundlage und die Norm dieser Handlungsweise, der Umfang aber, in dem man einander in bezug auf die irdischen Güter Liebe erweist, ist der evangelische Überfluß. In der Bestimmung des Überflusses, als eines Gegenstandes des gemeinsamen *ius utendi*, treffen sich nach Thomas die natürliche und die übernatürliche Legalgerechtigkeit Gottes. Wird die Wirksamkeit der letzteren durch die Menschen verhindert, so bleibt die erstere in Kraft, und die Hüterin des *bonum commune humanum*, die Gesellschaft, kann mit den eigenen Rechtsmitteln der Legalgerechtigkeit der Natur Geltung verschaffen.

Dies ist in Kürze der Inhalt unserer Schrift, die in kleineren Auszügen zuerst in der „Schöneren Zukunft“ erschienen ist.

Rom, am 7. Dezember 1928.

DER VERFASSER.

INHALT

Erstes Kapitel

Seite

Grundpfeiler der Soziologie des hl. Thomas . . . 1—54

1. Weltanschauung in der Volkswirtschaft.

Die Notwendigkeit, praktische Fragen auf weltanschauliche Prinzipien zurückzuführen. Liberalismus. Wirtschaftlicher Protestantismus. Einfluß der voluntaristischen Philosophie. Gottesebenbildlichkeit als Grundlage der menschlichen Rechte. Die prinzipielle Einheit des Thomismus im Gottesbegriff . . . 1—8

2. Kapitalismus und kapitalistischer Geist.

Der Zweck als Prinzip der Einheit der moralischen Seinsweisen. Die durch ihn gesetzte Ordnung ist den Dingen nicht ihrem physischen und absoluten, sondern ihrem moralischen und relativen Seine nach immanent und innerlich. Daher ist die Unterscheidung zwischen Kapitalismus und kapitalistischem Geiste unhaltbar 8—11

3. Die soziale Gerechtigkeit.

Verpflichtende Kraft des Naturrechtes. Liebe und Legalgerechtigkeit als bewegende Kräfte des menschlichen Lebens. Funktion der iustitia legalis als Hochschätzung der Menschenwürde und als Genügsamkeit. Verschiedene Pflichten. Fordeungs- und Leistungssubjekt der iustitia legalis. Strenge Gerechtigkeit. Gerechtigkeit im weiteren Sinn. Die potentiellen Teile der Gerechtigkeit. Einteilung der Gerechtigkeit in allgemeine und partikuläre: a) von seiten des Motivs, b) von seiten der Gegenstände. Verhältnis der Legalgerechtigkeit zu den übrigen Tugenden und Normen. Grenzen der Legalgerechtigkeit 11—33

4. Verhältnis von Gerechtigkeit und Liebe.

Die Tugend als Prinzip, Norm und Tätigkeit. Die Liebe als Prinzip ist eine universelle Kraftquelle zum Wollen Gottes und aller Gottesbeziehungen. Als Norm ist sie der Inbegriff aller sittlichen Gesetze. Die Liebe als Tätigkeit ist die Verwirklichung der Gottesbeziehungen in allen moralischen Handlungen. Die Legalgerechtigkeit als Prinzip ist die universelle Kraftquelle des Wollens der Menschenbeziehungen. Als Norm ist sie der Inbegriff, der Ausgleich aller Sonderinteressen, das Prinzip der einzelnen Vorschriften. Die iustitia legalis als bonum commune. Staatswohl, Menschenwohl. Die Legalgerechtigkeit als Tätigkeit setzt die Menschenbeziehungen in die Handlungen. Die Konstituierung des bonum commune durch die Legalgerechtigkeit der Natur. Anteil der einzelnen Arten der Gerechtigkeit bei der Verwirklichung des bonum commune 33—52

Zweites Kapitel

Seite

Die Gottesebenbildlichkeit als Grundlage des Benützungsrechtes und seiner Eigenschaften . 54—106

1. Vernunftbegabtheit und Benützungsrecht.

Einteilung des dominium und des usus. Fundament und entitative Formalursache des Benützungsrechtes. Verhältnis des ius utendi zur Arbeit. Träger des Benützungsrechtes ist die Einzelperson. Pflichten der Sozietät 54—65

2. Das formale Prinzip des Benützungsrechtes und seines Gegenstandes.

Gegenstand des Benützungsrechtes. Sachzweck und Personzweck der Dinge. Die Belastung der Dinge mit dem menschlichen Benützungsrecht. Die Grenzen der Benützung sind aus der Instrumentalität der Dinge und daher aus dem Zweck abzuleiten. Das grenzenlose Streben ist zwecklos, daher unmoralisch und ungerecht. Die Grenzen der Verwendbarkeit der Dinge bestimmt nicht deren physische Wesenheit, auch nicht die abstrakte Vernunftbegabtheit, sondern die Gottesebenbildlichkeit. Rückkehr zur moralischen Ordnung 66—79

3. Beziehungen des Benützungsrechtes.

Kulturrecht und Kulturpflicht. Verwendung zu unsittlichen Zwecken unrecht und ungerecht. Unsittlicher Zweck als Erwerbsziel bringt keinen formalen usus und keine Besitzübertragung zustande. Unerlaubte Erwerbsquellen. Beziehung zu Gott. Gegenstand des allgemeinen Benützungsrechtes. Entziehung aus dem Gebrauch: a) beim Opfer, b) wenn kein Benützungssubjekt vorhanden ist. Definitionen. Thomismus und Molinismus im Kampf um das Benützungsrecht 79—104

Drittes Kapitel

Das Eigentum und seine soziale Belastung . . 107—168

1. Erwerbsgrund des Eigentums.

Gottes Tätigkeit als Fundament seiner Herrschaft über die Welt. Die Bearbeitung der irdischen Dinge durch den Menschen als Erweiterung der Persönlichkeit. Rationalisierung der Arbeit 107—118

2. Wesen und innere Begrenzung des Eigentumsrechtes.

Begrenzung der moralischen Seinsweisen durch den Zweck. Das Eigentum ist belastet mit den Rechten Gottes, die durch die Liebe, und mit den Rechten der Mitbenutzer, die durch die Legalgerechtigkeit gewollt werden. Liebe ohne Gerechtigkeit nicht möglich. Die natürliche Menschenliebe ist nur eine Begleiterscheinung der iustitia legalis 118—132

3. Träger des Eigentumsrechtes.

Seite

Das Subjekt des Eigentums ist naturrechtlich unbestimmt. Weder das Individuum noch die Gesellschaft können mit exklusiven Forderungen auftreten. Das ius gentium entscheidet für den Vorrang des Sondereigentums. Ideal des Thomismus: Eigentum mit sozialer Belastung. Die exklusiven Rechte des Eigentümers 132—143

4. Gegenstand des Eigentumsrechtes.

In welchem Sinn übergeht das bearbeitete Ding in den Besitz? Familiensinn zwischen Arbeitern und Arbeitgebern. Arbeitsrecht am Eigentum. Der Überfluß des Besitzers. Die Unantastbarkeit des Eigentums. Suspension und Verlust des Eigentumsrechtes. Definitionen. Zusammenfassung 143—162

*Viertes Kapitel***Recht und Sittlichkeit in ihren Beziehungen zum Eigentum 169—210**

Physische und moralische Ordnung. Abhängigkeit der einzelnen Normen vom ewigen Gesetz. Sittlichkeit. Form der Sittlichkeit. Rechtsordnung ist eine Art der Sittenordnung. Loslösung des Rechtes von der Sittlichkeit. Der Rechtspositivismus ist für eine menschenwürdige Führung der Gesellschaft ungeeignet. Rechtsgebiet der Kirche, des Staates. Erzwingbarkeit der Verwendung des Überflusses zu sozialen Zwecken. Das Almosen. Pflicht ist eine Rechtsbeziehung 169—210

*Fünftes Kapitel***Verwaltung des Eigentums mit Rücksicht auf die Bestimmung des Lebensstandards 211—240**

Problemstellung. Armut und Sittlichkeit. Natur und menschliche Bedürfnisse. Pauperismus. Maß der Lebensbedürfnisse ist der Mensch als Person und Prinzip des eigenen und des allgemeinen Wohles. Der Individualismus für die moralische Wertung auf diesem Gebiet ungeeignet. Einzelne Formen des persönlichen Prinzipseins. Der ganze Mensch im prudentiellen Urteil. Einfluß der Gerechtigkeit und der liberalitas als Freiherzigkeit und Freigebigkeit auf die rechte Einschätzung der Güter. Die avaritia ist als Führerin ungeeignet. Ihr Gegensatz zur Gerechtigkeit und zur liberalitas. Die Verschwendungs sucht. Luxus. Prachtliebe. Standesmäßiger Komfort. Die Rolle der integrierenden Teile der Klugheit bei der Bestimmung des Lebensstandards: a) Erfahrung, b) Wirtschaftssinn, c) Gelehrigkeit, d) Vorsehung, e) Umsicht. Zusammenfassung 211—240

Erstes Kapitel

GRUNDPFEILER DER SOZIOLOGIE DES HL. THOMAS

1. Weltanschauung in der Volkswirtschaft.

Die Eigentumslehre des hl. Thomas hat für uns nicht bloß ein systematisches, sondern auch ein methodisches Interesse. Er leitet nämlich das Eigentumsrecht aus solchen Prinzipien ab und begrenzt dasselbe durch derartige Elemente, daß sein Vorgehen auch für die modernsten Ansprüche vorbildlich sein kann, ja direkt vorbildlich sein muß, wenn man der christlichen Weltanschauung zu ihrem Rechte verhelfen will. Einleitend möchten wir also zunächst auf die Notwendigkeit hinweisen, alle derartigen Fragen auf weltanschauliche Prinzipien zurückzuführen, und dann einiges aus der Lehre des hl. Thomas anführen, das zur prinzipiellen Beurteilung gegenwärtiger Kontroversen beitragen kann.

Daß wir in einer vom Liberalismus verseuchten Atmosphäre aufgewachsen sind, zeigt vielleicht der Umstand am klarsten, daß wir bei der Untersuchung jeder Frage des öffentlichen Lebens uns und anderen immer eigens sagen müssen, daß die verschiedenen Auffassungen und Lösungen durch prinzipiell getrennte Weltanschauungen bedingt sind. Solange der Liberalismus in seinen Vorgängern (z. B. der politische Liberalismus als reiner Macchiavellismus) das öffentliche Leben beherrschte, war es leichter, die Augen offenzuhalten. Seitdem er aber das Schlechte und Unsittliche in aufgewässerter Form zu bieten und anzuwenden anfing, seitdem er sich also zu einem wirklichen Liberalismus entwickelte, ist es viel schwieriger, klar zu sehen. In seinen Erscheinungen ist nämlich so viel Heuchlerisches und Verführendes, daß man sehr geneigt ist, die prinzipiellen Abweichungen von der christlichen Weltanschauung zu übersehen. In seiner praktischen Orientierung weist er überdies oft so viel Erfolg auf, daß wir zu gewissen Konzessionen leicht geneigt sind. Hieraus erklärt es sich, daß wir von den genannten weltanschaulichen Unterschieden uns selbst und andere immer eigens überzeugen müssen und daß die

Betonung derselben auf uns jedesmal den Eindruck einer neuentdeckten Wahrheit macht. So erging es mir, als ich vor etwa zwölf Jahren das Schlagwort von dem Selbstbestimmungsrecht der Völker untersucht hatte. Ich ging mit großem, fast kindlichem Vertrauen ans Werk, mußte aber bald die Rolle des sehr enttäuschten Kritikers übernehmen. Noch bevor man die Anwendung des Schlagwortes gesehen hatte, ergab es sich aus seiner bloß spekulativen Beurachtung als Konsequenz, daß in ihm die Berechtigung des Sieges der rohen Gewalt über die christliche Gerechtigkeit proklamiert wird und daß man durch dasselbe den vorrechtlichen Zuständen und Elementen eine rechtsbildende Kraft verleiht.¹ Eine ähnliche Erfahrung habe ich bei der Beschäftigung mit anderen Fragen des öffentlichen Lebens gemacht. Daß beispielsweise die Überhebung des Patriotismus, seine Bedeutung als der allerersten Tugend, im protestantischen Partikularismus wurzelt, in seinen Auswüchsen aber direkt heidnisches Produkt ist, mußte ich sofort einsehen, als ich den Begriff der christlichen Vaterlandsliebe aus den Werken des hl. Thomas untersucht habe.²

Vielleicht nirgends verfallen wir so leicht in den genannten Fehler, nirgends sind wir zur Nachsicht und zu Kompromissen so geneigt als auf dem Gebiete der wirtschaftlichen Fragen. Hier genießen wir ja alle Bequemlichkeiten des Zinsnehmens, die Billigkeit der Waren, die durch die kapitalistische Arbeitstechnik hergestellt werden, usw. Aus diesem Grunde vergessen wir leicht, daß der Kapitalismus in einer von der christlichen Weltanschauung prinzipiell verschiedenen Auffassung wurzelt, und wir finden sogar für manche ungesunde Symptome Worte der Verteidigung. Die großen katholischen Führer der letzten fünfzig Jahre waren jedoch hellsichtiger. Sie sahen es klar, daß die katholische Weltanschauung auf der ganzen Linie zurückgedrängt, ja direkt unterjocht wird und daß das moderne Wirtschaftssystem auf Prinzipien einer grundschlechten Weltauffassung aufgebaut ist. Ich möchte diese Weltauffassung eine Art wirtschaftlichen Protestantismus nennen. Es ist in ihr nur etwas Negativ-Einheitliches, die Ablehnung der christlichen Weltanschauung, speziell des Jenseitsgedankens, po-

¹ Vgl. Staatsideal und Selbstbestimmungsrecht der Völker. Budapest 1918.

² Die philosophischen Grundlagen des Vaterlandes und der Vaterlandsliebe. Budapest 1922. Katholischer Patriotismus. 1928.

sitiv aber besteht sie aus einem synkretistischen Konglomerat von Einfällen aus allen möglichen Weltanschauungen, wie auch von verschiedenen Zugaben der durch die Zeitverhältnisse diktierten Mittel und Wege. Deshalb findet man im Kapitalismus das rohste Heidentum, das Blut, Kraft und Leben des Menschen als ein bloßes Mittel zu ehrgeizigen, irdischen Zwecken betrachtete. Man findet in ihm die Verheerungen der protestantischen Auffassung von dem Verhältnisse zwischen Natur und Übernatur, man findet aber auch die deutlichen Spuren der alles verwüstenden modernen Philosophie.

Frage man nämlich, woher diese größte Apostasie der Menschheit vom Jenseitsgedanken, wie auch die Durchtränkung der ganzen gesellschaftlichen Ordnung von den Prinzipien einer ausschließlichen Diesseitsorientierung sei, so findet man die Antwort keineswegs in den intellektiven Prinzipien des menschlichen Lebens. Die ganze Organisation unseres Verstandes protestiert ja gegen die genannte prinzipielle Diesseitsorientierung, und wenn auch die Kritik uns für den Augenblick von den Schreckensbildern des spekulativen Verstandes befreit, müssen wir mit Hilfe der praktischen Vernunft das zerstörte Werk wieder herzustellen suchen (Kant). Auf die Dauer vermag also weder der einzelne Mensch noch die ganze Menschheit sich von der Führung des Verstandes zu emanzipieren. Geschieht dies trotzdem, so muß ein anderes Prinzip des menschlichen Lebens verdorben und für seine führende Rolle untauglich geworden sein. Der Abfall des Willens ist demnach schuld an der großen Apostasie der Menschheit und ihrer ausschließlichen Herrschaft im Wirtschaftsleben. Er allein erklärt die psychologischen und historischen Grundlagen jenes Mammonismus, der die Welt beherrscht, den die Schrift verurteilt und der die Quelle jedes sozialen Übels bildet. Hiermit sind wir nicht bloß bei einem großen Geheimnis der übernatürlichen Offenbarung, bei der Erbsünde, angelangt, sondern auch bei jenem Punkte, an dem die verheerende Wirkung der Philosophie klar zum Vorschein tritt. Die moderne Philosophie ist in ihren Hauptvertretern direkt antiintellektualistisch und somit der beste Anwalt eines von der Wahrheit abgefallenen, von der Führung des Verstandes emanzipierten Willens. Sie ist voluntaristisch, wenn nicht im ontologischen, wenigstens im erkenntnis-

theoretischen Sinne. Der Verstand, seine Ansprüche werden von ihr herabgesetzt und der Wille wird mit seinen blinden, unbarmäßigen Forderungen in den Vordergrund gestellt. Daher die relativistische Ethik, daher die Möglichkeit einer Weltanschauung, die ganz auf die Bedürfnisse des abgefallenen Willens aufgebaut ist, diese rechtfertigen will. Aus diesem Grunde müssen wir zuerst in der Philosophie siegen, wenn wir auf dem Wirtschaftsgebiet zur Geltung gelangen wollen. Die Philosophie war immer Führerin der Menschheit und ihre Irrtümer haben auch im öffentlichen Leben Irrwege erzeugt.

Die Eigentumslehre des hl. Thomas ist daher aus zwei Gründen bemerkenswert:

Sie ist zunächst philosophisch gut begründet, da sein nüchterner Intellektualismus die Bedürfnisse des Willens und die Übergriffe des affektiven Lebens derartig temperiert, daß mit der Proklamierung des Sondereigentums dessen soziale Bedeutung durchaus vereinbar ist und die schweren Verpflichtungen des Eigentümers sowohl in bezug auf den Erwerb als auch mit Rücksicht auf die Verwendung der irdischen Güter klar zum Vorschein kommen. Er begründet ferner das Eigentumsrecht mit unwandelbaren metaphysischen Prinzipien, die geeignet sind, die unveränderlichen, für alle Zeiten geltenden Richtlinien des Eigentums und seiner sozialen Belastung vorzuzeichnen. Es wird daher vielleicht gerade das soziale Elend und die Versuche, ihm abzuhelfen, die Aufmerksamkeit der weitesten Kreise wieder auf die Philosophie des hl. Thomas lenken und das Vertrauen zu ihm, zu seinen Prinzipien, vermehren.

Die Lehre des hl. Thomas ist ferner aus weltanschaulichen Überlegungen hervorgegangen, da er die Stellung und die Rechte des Menschen den irdischen Dingen gegenüber ausschließlich aus der Gottesebenbildlichkeit des Menschen ableitet und hierdurch nicht bloß den Forderungen und Ansprüchen einzelner Menschen oder Klassen, sondern des Menschen als solchen gerecht wird. Dem hl. Thomas gelang es, eine durchaus gerechte und christliche Soziologie aufzubauen und dieselbe mit seinen übrigen Lehren in eine lückenlose weltanschauliche Einheit zusammenzufügen. Dies erreichte der Aquinate durch eine konsequent durchgeführte theozentrische Behandlung des gesamten wissenschaftlichen Materiales.

Daß seine *Summa theologiae* ein Meisterwerk theozentrischer Betrachtung ist, behaupten alle seine tieferen Kenner einstimmig. Im Mittelpunkt seiner Überlegungen steht der Gottesbegriff, als ein wirkliches *subiectum scientiae* (Beweissubjekt) und als *ratio cognoscendi* (Beweismittel). In der ersten Eigenschaft soll er dazu dienen, um die ganze innere und äußere Tätigkeit Gottes, die ganze Weltordnung und die einzelnen Ereignisse als Ihm, der ersten Ursache, gehörend zuzuschreiben, auf sein innerstes Wesen zurückzuführen. In der zweiten Eigenschaft, als Beweismittel, soll der Gottesbegriff alles begründen, was irgendwie in unserem Wissen auftaucht. Er soll die Einzelereignisse der Geschichte, alle Ergebnisse der Wissenschaften und der Offenbarung auf ihren letzten Grund zurückführen, in einer widerspruchsfreien Weltanschauung vereinigen.¹ Deshalb trägt jede, auch die unscheinbarste Folgerung im System des hl. Thomas die Züge seiner allgemeinen Weltanschauung an sich, und wir können versichert sein, daß der wahre Sinn derselben uns so lange verschlossen bleibt, als wir diese weltanschaulichen Zusammenhänge nicht entdeckt haben. Dies ist nicht bloß eine Folge der allgemeinen philosophischen Überzeugung des Aquinaten, nach der er überall die Zurückführung auf die letzten Gründe anstrebt, sondern es fließt aus seiner Auffassung von den Universalien. Jede partikuläre, geschaffene Seinsweise muß auf ungeschaffene Werte, als auf ihre Vorbilder zurückgeführt werden, sagt er,² und er findet diese Urbilder in den göttlichen Ideen, die wirkende Kraft in Gottes Allmacht, beides zusammen aber in der Urquelle alles Seins — in Gottes Wesen.

Dieses Prinzip des Aquinaten ist kein bloßes philosophisches Postulat, sondern eine streng bewiesene metaphysische Wahrheit. Er verwendet es deshalb bei der Lösung eines jeglichen Problems, in der Physik ebenso als in der Metaphysik, aber auch bei der Behandlung ethischer, namentlich soziologischer Fragen. Bei den letzteren kommt die Wichtigkeit und weltanschauliche Bedeutung desselben sogar noch mehr zum Vorschein, da dieselben sich um das lebendige Ebenbild Gottes, um den Menschen, scharen und deshalb mehr geeignet sind, das Leben und Walten Gottes zu veranschaulichen, aber auch durch den Menschen in

¹ Vgl. des Verfassers: *Weltanschauung des hl. Thomas von Aquin*. Budapest 1924. S. 183ff.

² I, Qu. 44, a. 1.

seinen sozialen Beziehungen ebenbildlich zu verwirklichen. Die einzelnen Tatsachen der materiellen Wirklichkeit stellen nur die Fußstapfen Gottes dar, sie bezeugen nur die Be-rührung durch Gottes Hand, der Mensch ist aber Ebenbild seines Schöpfers, gleichsam eine in die endliche Materie und in den schrankenhaften Geist gemeißelte Statue der unsichtbaren, schrankenlosen, ewigen Gottheit.¹ Dementsprechend sind die Stellung des Menschen im Universum, seine Beziehungen, Rechte und Pflichten dem Mitmenschen und der Gesellschaft gegenüber bloß ein Abkonterfeien des göttlichen Lebens. Alles, was Gott wesenhaft, kraft seiner Natur in der reinsten und uneingeschränktesten Form zu kommt, kommt als Gabe, infolge der Teilnahme an der göttlichen Natur, in einem endlichen, beschränkten Maße auch dem Menschen zu. Was Gott im Universum ist, kann und muß der Mensch auf der Erde und in jedem kleineren Kreise seines Lebens und Wirkens sein — je nach Maßgabe der endlichen, geschöpflichen Natur.

Die Ebenbildlichkeit Gottes im Menschen ist ontologisch durch die Teilnahme an Gottes Eigenschaften, durch die Vernunftbegabtheit, durch den Verstand und Willen gegeben, mit deren Hilfe der Mensch eines gottähnlichen Lebens fähig ist. In diesem Sinne ist sie aber auch nichts anderes als die Verwirklichung einer Bildsäule Gottes, die von der lebendigen Wirklichkeit nicht bloß nach dem Maßstab des Endlichen und Unendlichen, sondern auch nach dem des Lebendigen und Toten weit entfernt ist. Sie ist eine Naturgabe, aber das wirkliche und lebendige Bild Gottes, die psychologische Ebenbildlichkeit, muß mit den eigenen Kräften des Menschen² herausgearbeitet, gleichsam zum Vorschein gebracht werden. Dieses ist das *imago Dei* in *actu secundo*, das Ebenbild des lebendigen und tätigen Gottes, das durch Erkenntnis und Liebe³ das Gottesbewußtsein im Menschen zustande bringt, das Bewußtsein der Kind-schaft Gottes, das Bewußtsein eines höheren Lebens, das Bewußtsein des Übermenschen. Wenn also das psychologische Ich des Menschen nach Gottes Musterbild sich entwickelt, wenn er ein lebendiger Träger aller jener Beziehungen ist, die ihn an Gott und an die Welt knüpfen.

¹ I, Qu. 93.

² Hier sprechen wir zunächst von dem natürlichen Ebenbild Gottes, da das übernatürliche mit Hilfe der Gnade verwirklicht wird.

³ I, Qu. 8, a. 3, ad 4; ib. Qu. 43, a. 3.

so verwirklicht sich auch in dem vom Menschen geleiteten Geschehen, in allen Formen der Geschichte, das Ebenbild Gottes, die *civitas Dei*. Wenn er aber von diesem Muster abgeht, so kommen fremde und den Ideen Gottes feindliche Strömungen zum Vorschein und der Zusammenstoß und Kampf der *civitas maligni* mit der *civitas Dei* ist unvermeidlich. Man soll also die Erde mit lauter Ebenbildern Gottes bevölkern, mit Menschen, denen Gott durch die lebendigen Kräfte der Erkenntnis und der Liebe zum Bewußtsein gekommen ist, so wird die Geschichte eine andere Richtung nehmen, die sozialen Beziehungen der Menschen werden von selbst besser und nach jenem Muster eingerichtet sein, das der Schöpfer selbst gab. Diese Worte wähnen wir zu hören, wenn der hl. Thomas sich bei der Behandlung der Eigentumsfrage ausdrücklich auf die Ebenbildlichkeit Gottes im Menschen beruft und aus ihr die Menschenrechte auf die Güter der Natur, aber auch auf jene der Kultur und jedes Besitzes ableitet. In anderen Fällen sind die Verbindungsfäden mit dem Weltanschauungs-subjekt oft verborgen: wir müssen sie selbst aufsuchen und entwickeln. Hier aber gibt der Aquinate sie uns an die Hand, damit wir nicht einen Augenblick darauf vergessen, daß der Komplex von Problemen, die mit dem Eigentumsrecht und mit der sozialen Ordnung zusammenhängen, nur mit lebendigen Ebenbildern Gottes zu lösen sei.¹ Solange diese fehlen, wird auch die Lösung der sozialen Frage fehlen, die Welt aber wird nach dem Apostelworte *totus in maligno positus* bleiben.

In Zeiten, die einen Kampf der verschiedensten Weltanschauungen auf Leben und Tod ausfechten, in denen insbesondere das Wirtschaftsleben auf rein materialistischen Grundlagen beruht, ist die Rückkehr zum hl. Thomas, zu seiner prinzipiell theozentrischen Behandlung des Wirtschaftssystems nicht bloß eine wissenschaftliche Notwendigkeit, sondern auch eine Lebensfrage des Christentums.

¹ Aus diesem Grunde nennt der Verfasser in seinem Werke „Das Königreich Christi“ (Budapest 1927) das Reich Gottes in seinen sozialen Beziehungen „regnum veritatis et vitae“, ein Reich, in dem die Verwirklichung der Absichten Christi, der christlichen Wahrheit durch das Leben und Erleben geschieht und hierdurch jedem das Seinige zuteil wird. Dieses Lebendigwerden der christlichen Wahrheit erzielt eine Zufriedenheit, die das Reich Gottes kennzeichnet und Christus selbst in seinen Ebenbildern zeigt. Dies ist die soziale Sendung des Christentums.

Wir dürfen auf diesem Gebiet keine Kompromisse dulden, wir müssen über die anderen Auffassungen ebenso erhaben sein, wie wir durch den übernatürlichen Inhalt unserer Weltanschauung jede andere Welterklärung überragen.

2. Kapitalismus und kapitalistischer Geist.

Ein weiteres wichtiges Prinzip des Aquinaten ist besonders geeignet, über das Verhältnis des Kapitalismus zum christlichen Wirtschaftssystem ein richtiges Urteil zu vermitteln. „Motus specificatur a termino“, sagt er öfters, was auf unseren Fall angewendet den Sinn hat, daß der Wert und Unwert einer Bewegung oder einer Tätigkeit nach seinen Zielen zu beurteilen sei. Der Zweck ist für das moralische Leben, wie überhaupt für jede Tätigkeit, nie etwas rein Äußerliches, sondern er ist das vereinigende, verbindende Element, die Form einer Summe von verstreuten Akten oder Seinsweisen.¹ Mögen letztere ihrem physischen Sein nach wie immer beschaffen sein, ihren moralischen Wert erhalten sie ausschließlich von dem Zweck, zu dem sie hingeordnet sind. Hieraus folgt, daß spezifisch verschiedene Zwecke spezifisch verschiedene Ordnung der Mittel viedingen und daß die physisch gleichen Mittel ausschließlich nach ihrer Hinordnung zu verschiedenen Zwecken als gut oder schlecht zu beurteilen sind. Eine Säule im ersten Stock angebracht, stützt das Gebäude, während sie im zweiten Stock eventuell dessen Sturz herbeiführen könnte.

So ist es auch im Wirtschaftsleben. Wollen wir zunächst wissen, ob Kapitalismus und Christentum zu vereinbaren seien, so müssen wir deren Zielsetzungen untersuchen. Finden wir, daß ihre Zwecke spezifisch verschieden sind, ja daß sie gar nicht untergeordnet werden können, so ist eine Versöhnung beider unmöglich. Bestimmt der Zweck die Mittel und die ganze Tätigkeitsordnung, so ist dasjenige, was im kapitalistischen System eine Notwendigkeit bildet, für die christliche Ordnung unbrauchbar. Da nun im Kapitalismus Geld und Gewinn der letzte Zweck sind, müssen die Menschen bloß als ein Mittel zu diesem betrachtet werden und es muß eine Arbeitstechnik und eine soziale Ordnung geschaffen werden, die vom christlichen Standpunkt aus nur als verwerflich bezeichnet werden

¹ I-II, Qu. 1, a. 3. Näheres über diese relative Einheit in A. Horváth, *Metaphysik der Relationen*, Graz 1914.

kann.¹ Hängt ferner der moralische Wert oder Unwert der Mittel vom Zwecke ab, so ist bei einer verwerflichen kapitalistischen Zielsetzung an eine Indifferenz seiner Mittel nicht zu denken, denn sobald sie als zweckdienend gelten, können sie von ihrem Lebenselement nicht getrennt und bloß nach ihrem physischen Sein betrachtet werden, sondern wir müssen sie in ihrem Zusammenhang mit demselben, je nach der Bestimmung, die sie als moralische Werte erhalten, beurteilen. Es kommen hier beispielsweise nicht das Geld, die Maschinen, die Arbeitstechnik und der ganze Apparat, mit dem der Kapitalismus arbeitet, für sich und physisch genommen in Betracht, sondern als formtragende Elemente, die infolge ihrer Hinordnung zu einem verwerflichen Ziel, einzeln und im Zusammenhang nur etwas Verwerfliches darstellen. Das Geld tritt hier als Selbstzweck auf, die Maschine rasselt infolge einer rücksichtslosen Arbeitstechnik dem Arbeiter ständig ins Ohr: Es gibt keine allgemeine Menschenwürde. Die christliche Wirtschaftsordnung wird auch mit Maschinen und anderen modernen Arbeits- und Energiequellen arbeiten, aber das Geld wird seiner natürlichen Bestimmung nach gewertet, seinen sozialen Zwecken zugeführt und dienstbar gemacht. Die ruhigere und menschenwürdige Arbeitstechnik wird dem Arbeiter ein Milieu und ein inneres, geordnetes Wesen verschaffen, das aus dem Rasseln der Maschinen und aus dem Drang der täglichen Arbeit eine andere Stimme hervorklingen und vernehmen läßt als jene, von der wir soeben sprachen. Kurz, die neue Zielsetzung wird den einzelnen Mitteln eine neue moralische Wertung und Stellung zuweisen, so daß sie in diesem Zusammenhang etwas ganz anderes darstellen werden als im verwerflichen Kapitalismus. Es ist demnach ein eitler Versuch, vom Kapitalismus und kapitalistischen Geist zu sprechen. Sie sind, da wir eben auf dem Gebiete der moralischen Wertung stehen, nach dem angeführten Prinzip des Aquinaten untrennbar. Kapitalistischer Geist ist die mammonistische Zielsetzung, Kapitalismus aber ist eine solche Ordnung der irdischen Güter und des Menschen, daß sie in dieser Zusammensetzung nur

¹ Schon Aristoteles verurteilt (I. Politic. c. 3, n. 23 [S. Thom. lect. 8]) den Gewinn als das Prinzip eines grenzenlosen, daher unmoralischen Strebens. Begrenzen und zweckmäßig gestalten vermögen nur gänzlich umschriebene Zwecke. Gewinn ist aber an sich ein Mittel. Wird er zum Zweck gemacht, so fehlt ihm die Abgrenzung, die formende Kraft.

mammonistischen Zwecken dienen können. Man kann an Stelle des Kapitalismus den kapitalistischen Geist setzen, ohne daß der Sinn und die Wahrheit unserer Behauptungen Schaden leiden würde. Sie sind eben nicht bloß relative, sondern infolge der Identität der Dinge, denen sie anhaften, auch identische Begriffe. Der kapitalistische Geist existiert also nicht für sich allein, sondern in der Zusammensetzung, in der Ordnung der Dinge, die bei einer andern Zielsetzung unverständlich, ja moralisch direkt unmöglich wäre. *Forma rerum est ordo*, sagt der hl. Thomas, d. h. bei Dingen, die eine relative Einheit bilden, kommt die Form, der Geist in ihrer Ordnung, Zusammensetzung und in ihrem Zusammenhang zum Vorschein, ist mit diesen gegeben und von ihnen getragen. Fällt die Ordnung, fällt die Form und der Geist, und fehlen letztere, so fehlt auch jene bestimmte relative Ordnung und Einheit. Stellt es sich also heraus, daß der moderne Kapitalismus dem Eigentumsrecht des hl. Thomas privativ entgegengesetzt ist, so haben wir von seinem Standpunkte aus für die verschiedenen Erscheinungsformen und Einrichtungen desselben kein einziges mildes oder verteidigendes Wort zu sprechen. In diesem Falle kann das christliche Wirtschaftssystem nur auf den Trümmern des Kapitalismus aufgebaut werden, d. h. wir müssen ein neues Ziel setzen, das nur durch eine Neuordnung und -zusammensetzung der Dinge verwirklicht werden und erst so als christliche Wirtschafts- und Sozialordnung zum Vorschein kommen kann. Sollte aber zwischen beiden ein bloß negativer Gegensatz herrschen, wobei also die Unterordnung der Zwecke noch denkbar ist, so wäre die Vernichtung der kapitalistischen Ordnung kein unerlässliches Postulat. In diesem Falle könnte man durch christliche Prinzipien und Ziele den Kapitalismus noch vervollkommen und ergänzen, was bei einem privativen Gegensatz undenkbar ist. Die katholischen Gelehrten, die die Distinktion zwischen dem kapitalistischen Geist und dem Kapitalismus aufstellen, finden zwischen ihm und dem christlichen Eigentumsrecht vielleicht einen bloß negativen Gegensatz. Ob dies der Fall sei, wird nachstehende Untersuchung zeigen. Sollte aber nicht dies der Grund ihrer Unterscheidung sein, so ist ihre philosophische Analyse zweifellos unrichtig. Bei den absoluten Seinsweisen mögen wir Materie und Form unterscheiden und auf dieser Grundlage Geist und

Träger getrennt betrachten. Bei den relativen Seinsweisen ist dies indessen nicht möglich, Relativa sunt, quorum totum esse est ad aliud. Die relative Seinsweise, und um solche handelt es sich bei unseren moralischen Überlegungen, läßt nur eine bezügliche Betrachtung zu, wie sie auch ihrem ganzen Sein nach in der Hinordnung besteht. Sobald wir daher die materiellen Voraussetzungen und die Fundamente der Beziehungen für sich, also absolut, betrachten, verlassen wir das Gebiet der Relationen, in unserem Falle aber die moralische Überlegung. Mit anderen Worten: Unsere Argumentation ist nicht mehr sachlich. Es dürfte daher die Unterscheidung zwischen Kapitalismus und kapitalistischem Geist philosophisch unzulässig sein.

3. Die soziale Gerechtigkeit.¹

Das dritte, was wir bei der Eigentumslehre des hl. Thomas vor Augen halten müssen, ist die feste Überzeugung des großen Gelehrten, daß in unserer Lebensführung nicht bloß dem Rechtspositivismus kein Platz einzuräumen sei, sondern auch in bezug auf das Forum, selbst in unseren Beziehungen zu den Mitmenschen oder zum allgemeinen Wohl, das Gewissen als höchstes, aber auch als ein vollständig zureichendes Forum anzuerkennen sei.

Daß Recht und Moral bei ihm innig zusammenhängen, ja untrennbar sind, erhellt schon aus einer oberflächlichen Durchsicht jener Fragen seiner Summa, in denen er die Ableitung jeder positiven Gesetzesvorschrift von dem ewigen Gesetz und den Zusammenhang der positiven Rechtsnormen mit dem Naturrecht fordert.² Aus diesem Grunde ist es zur Verbindlichkeit einer Rechtsnorm gar nicht erforderlich,

¹ Wir sprechen von einer sozialen Gerechtigkeit aus folgenden Gründen: Gegenstand derselben ist das allgemeine Wohl, der Inbegriff aller Ansprüche und Forderungen der Menschen auf dem Gebiete des gesellschaftlichen Lebens. Ihr Motiv ist ebenfalls das allgemeine, soziale Wohl, also etwas vom bonum particulare wesentlich Verschiedenes. Forderungssubjekt dieser Art der Gerechtigkeit ist die Sozietät. Sie hat das Recht, zu fordern, daß jede, sowohl positive als auch natürliche, Autorität in ihrer Gesetzgebung das allgemeine Wohl vor Augen halte, sie hat aber auch das Recht, zu fordern, daß jedes Glied der Gesellschaft sich in dessen Rahmen füge. Als Prinzip gibt sie dem Menschen die Neigung, sich in die Sozietät zu fügen, als Norm bestimmt sie aber die Regel, nach welcher das Verhalten des Menschen in der Gesellschaft eingestellt werden soll.

² II-II, Qu. 91, a. 3; II-II, Qu. 57, a. 2, ad 2; I-II, Qu. 19, a. 4.

daß sie von einer positiven Rechtsquelle vorgeschrieben oder von einem Rechtsforum erzwingbar sei. So bleibt eine Naturrechtsnorm bindend, selbst wenn die positiven Rechtsquellen ihre Beobachtung vernachlässigen oder sie zu kontrollieren nicht imstande sind. Die Natur hat in der Führung des Gewissens eine geeignete Wächterin, in den Vorschriften der Klugheit eine universelle Leitung gegeben, die auch dann bleiben und auch dann binden, wenn jedes andere Forum versagt. Ist also der Mensch naturrechtlich zu einer Abgabe oder zu irgendeinem andern Werk der Gemeinsamkeit gegenüber verpflichtet, so muß er dies ohne eine positive Vorschrift leisten und auch dann, wenn die menschliche Klugheit noch kein Institut zur Erzwingung dieser Werke oder zur Verwaltung dieser Abgaben ersonnen hätte. Die Verpflichtung vor dem Herrn der Natur geht allen anderen Verpflichtungen voran und ist von denselben gänzlich unabhängig. Keine Zeitverhältnisse vermögen also den Menschen von der Erfüllung seiner naturrechtlichen Verbindungen zu befreien, kein Versagen des menschlichen Rechtes darf sein Gewissen einschläfern: Gott stellt an ihn die Forderung, die infolgedessen nur durch die Erfüllung getilgt werden kann.

Diese Sätze sind sehr wichtig, um die Lehre des hl. Thomas von der Verwaltung des Überflusses verstehen und würdigen zu können. Aus dem gleichen Grund müssen wir daran erinnern, daß unser moralisches Leben nach dem Aquinaten hauptsächlich durch zwei bewegende Kräfte dirigiert wird. Die erste ist die Liebe, die zweite die bürgerliche, soziale Gerechtigkeit, die iustitia legalis.¹ Die Liebe ordnet unser gesamtes moralisches Leben nach den Prinzipien eines übernatürlichen, alles umfassenden letzten Zweckes, nach dem Muster des göttlichen Erkennens und Wollens, ad bonum divinum, zu dem, was vom Standpunkte Gottes recht, billig und gut ist. Sie bewegt uns, den egozentrischen Standpunkt aufzugeben, Gutes und Böses nicht nach unseren Interessen zu beurteilen und abzuschätzen, sondern, von der theozentrischen Überlegung ausgehend, auch eine solche Handlungs- und Wollensweise zu verwirklichen. Die soziale Gerechtigkeit sucht in unserer Seele etwas Ähnliches zu bewerkstelligen, indem sie das Gemeinwohl in den Mittelpunkt unserer irdischen

¹ II-II, Qu. 58, a. 6.

Interessen stellt. Wie das durch die Liebe in uns verwirklichte göttliche Leben nicht die Aufhebung des individuellen Lebens und seiner Interessen, sondern deren Vervollkommnung bedeutet und gleichsam die Apotheose und Vergöttlichung des Endlichen und Menschlichen sicherstellt, so bezweckt auch die soziale Gerechtigkeit nicht das Aufgehen der Einzelperson im Gemeinwesen, sondern bewirkt nur eine solche Entwicklung der Persönlichkeit, die mit den gemeinsamen Interessen vereinbar ist. Sie fordert vom Menschen eine solche Betätigung auf dem ganzen Gebiet des Rechts-, Wirtschafts- und Tugendlebens, kurz einer jeden Erscheinung der menschlichen Aktivität, die auf das Gemeinwesen in jeder Beziehung Rücksicht nimmt und weder dem Individuum noch einzelnen Gruppen ein unbeschränktes Feld für ihre Geltungs- und Lebenslust, selbst zum Nachteil des Nächsten, übrigläßt. Die soziale Gerechtigkeit umschreibt also die Schranken, in welchen die Menschen sich bewegen und ihren Fähigkeiten, ihrer Arbeits- und Herrschaftslust Grenzen setzen müssen. Sie macht die Einzelpersonen für fremde Interessen und Rechte feinfühlig, sie öffnet deren Ohren für die Aufnahme der Forderungen natürlicher Rechte des Nächsten, sie macht mit einem Wort den Menschen zu einem *animal sociale in actu secundo*, zu einem Wesen, das als tugendhaftes, verträgliches Glied in der Gesellschaft lebt. In dieser Beziehung ist die soziale Gerechtigkeit mit der Hochschätzung der allgemeinen Menschenrechte, der Menschenwürde identisch.

Wir müssen aber auch betonen, daß die soziale Gerechtigkeit nicht bloß Rücksichten auf andere, sondern auch Bescheidenheit in unseren Forderungen vorschreibt. In Zeiten einer großen sozialen Not sind wir leicht geneigt, nur die Pflichten der Reichen hervorzuheben, vergessen aber dabei, den Armen nahezulegen, daß sie durch die gleiche *iustitia legalis* gebunden sind, in ihren Ansprüchen bescheiden und mit dem Wenigen zufrieden zu sein, das ihnen in solchen Zeiten geboten werden kann. Daher muß auch diese Seite der sozialen Gerechtigkeit immer von neuem eingeschärft werden, denn bescheidenen Forderungen werden die Reichen ihre Ohren leichter öffnen, und Bitten, die nicht mit Drohungen verbunden sind, können eher Widerhall finden als jene, die vom Geiste der Unzufriedenheit inspiriert und von Gewalttätigkeit begleitet werden. In dieser Hinsicht ist *iustitia legalis* gleich mit

sozialer Bescheidenheit und mit genügsamer Anspruchslosigkeit in der Bestimmung des Lebensstandards.

Die iustitia legalis macht uns ferner der Gesellschaft gegenüber erkenntlich. Wenn wir unsere Handlungen und Leistungen überprüfen, werden wir kaum eine finden, die ausschließlich die Züge unserer eigenen Persönlichkeit an sich trüge. Wir finden an ihnen manches, was fremdes Gut ist, was auf fremde Ursachen hinweist und in der Gesellschaft seine Urheberin findet. Die Gesellschaft ist eine Erzieherin der Individuen, deren Entwicklung je nach dem verschiedenen sozialen Milieu wesentlich anders vor sich geht. Sie ist die Arbeitsschule und die Werkstätte, wo der einzelne die Arbeit lernt, seine Kunst und Fähigkeiten betätigt, sie ist die Arbeitgeberin der Menschen, bei der sie ihre Produkte verwerten können. Dies alles anzuerkennen und den Lebenswandel dementsprechend einzurichten, ist soziale Pflicht jedes einzelnen und die Geneigtheit hierzu verleiht uns die iustitia legalis. Wenn wir also die Gesellschaft mit einem entsprechenden Tugendleben, aber auch mit materiellen Mitteln unterstützen, erfüllen wir eine Pflicht der Gerechtigkeit, da wir ihr nur das zurückgeben, was wir in unserem psychologischen Ich und in seinen Erzeugnissen von der Gesellschaft erhalten haben oder auf sie als auf ihre Ursache zurückführen müssen. Jedem das Seinige zukommen zu lassen, ist die Aufgabe der Gerechtigkeit. Der Gesellschaft zu geben, was das Individuum von ihr bekommen hat, ist Sache der iustitia legalis, die infolgedessen nicht weniger Gerechtigkeit ist als die übrigen Arten der iustitia, und deren Übertretung daher ebenso eine Verletzung der Tugend der Gerechtigkeit ist als die der iustitia commutativa und distributiva. Verweigere ich also der Gesellschaft die Anerkennung der Abhängigkeit meiner Leistungen von ihr, so verletze ich die Pietät, eine der schönsten sozialen Gerechtigkeitspflichten. Gebe ich dasjenige nicht, wozu mich ihr gegenüber das Naturrecht oder die von ihr erhaltenen Wohltaten verpflichten, so verletze ich wieder ohne Zweifel eine Gerechtigkeitspflicht.

Die soziale Gerechtigkeit ist nach Thomas eine eigene Tugend, objektiv aber eine von den übrigen verschiedene Rechtsquelle. Derjenige also, der sie verletzt, handelt nicht bloß unrecht, sondern auch ungerecht. Und wenn er auch durch ein menschliches Forum nicht verantwortlich gemacht wird oder nicht gestraft werden kann, vor dem Forum der

Natur und vor dem unsichtbaren Beherrcher der Gesellschaft ist er nicht bloß einer „abscheulichen Sünde“ schuldig, z. B. Verschwendug des Überflusses, sondern auch einer Ungerechtigkeit, die er dem Eigentümer der Gesellschaft, Gott, aber auch selbst der menschlichen Gesellschaft gegenüber begangen hat.¹ Dies besonders in jenen Fällen, in denen das Naturrecht vorschreibt oder nahelegt, wem irgend ein Akt dieser Gerechtigkeit zu erweisen ist, wie dies der Aquinate in unserem Falle ausdrücklich tut.

Die soziale Gerechtigkeit ist also nach Thomas eine eigene Rechtsquelle, als Tugend aber umgibt sie den Menschen mit der Glorie der Menschlichkeit, eines aus dem engen Kreise der partikulären Interessen herausgetretenen, für das Gemeinwohl und für die Menschenrechte verständnisvolles Herz und Sinn besitzenden Bürgers, Patrioten, also eines Überindividuums.

Was nun das Wesen der iustitia legalis anbelangt, so ist dasselbe je nach dem Verhältnis der Einzel- oder Kollektivperson zur Gesellschaft zu bestimmen. Recht (ius, iustum) ist eine Forderung (debitum), die durch eine entsprechende positive oder natürliche Rechtsquelle jemandem als angemessen (ius) oder ihm ausgemessen (iustum) erklärt wurde. So weist die Natur jedem Menschen das zum Leben Notwendige zu. Es gehört ihm dies infolgedessen als sein Anteil, und er hat das Recht, dies in einer seinen Kräften angemessenen Form zu fordern, vor der Besitznahme durch andere in der Form einer occupatio, nach derselben aber

¹ Über diese Sätze vgl. II-II, Qu. 58, a. 5 et 6. Der hl. Thomas zählt II-II, Qu. 118, a. 4, ad 2, die Entziehung des Überflusses von sozialen Zwecken ausdrücklich unter den Sünden auf, durch die ein debitum legale verweigert, also die Gerechtigkeit verletzt wird. Übrigens aber dürfen die Gerechtigkeitspflichten mit den Restitutionspflichten weder identifiziert noch verwechselt werden. Letztere sind nach Thomas (II-II, Qu. 62, a. 1) nur dort vorhanden, wo eine Eigentumsverletzung geschah, also bei der iustitia commutativa. Es können auch Abgaben, die an sich ex iustitia legali hervorgehen, mit Restitutionspflichten belastet sein, wie z. B. die vom positiven Recht vorgeschriebenen gerechten Steuern. In solchen Fällen geht aber die genannte Pflicht aus der Tauschgerechtigkeit hervor, da ein rechtlich bestimmtes Subjekt Eigentumsrecht an der Abgabe hat. In unserem Falle hat aber die Gesellschaft, richtiger die Besitzlosen, bloß ein Benützungsrecht an dem Überfluß, nicht aber ein Eigentumsrecht. Daher ist die Unterlassung dieser Abgaben nicht mit der Restitutions-, sondern mit der bloßen Bußpflicht verbunden, ähnlich wie dies der hl. Thomas Quodl. 6, a. 12, ad 3, betont.

entweder als Gegenleistung für seine Arbeit, oder als Abgabe aus dem Überfluß der Reichen. Wie nun die Einzelnen untereinander Forderungen stellen (Tauschgerechtigkeit) und auch von der Sozietät die Zuwendung ihres Anteils verlangen können (*iustitia distributiva*), so ist auch die Gesellschaft berechtigt, an die Einzelnen heranzutreten und von ihnen alles zu fordern, was zum Wohl der Gesellschaft notwendig ist. Die letzteren Normen, mögen sie natürliche oder positive sein, bestimmt die soziale Gerechtigkeit. Das *iustum legale* stellt demnach die Forderungen der Gesellschaft an ihre Glieder dar und ist somit dasjenige, was der Sozietät angemessen ist oder als ein von ihren Gliedern zu leistender Anteil ihr ausgemessen ist. Die Rechtspflichten sind daher untereinander spezifisch verschieden, da sie wesentlich verschiedenen Forderungen entsprechen, sie alle sind aber sowohl von den Räten als auch von den Liebespflichten derartig getrennt, daß sie mit diesen nie verwechselt werden können und dürfen.

Auf dem Rechtsgebiet gibt es vor allem keine Räte, sondern nur Pflichten. Die Forderungen der Rechtssubjekte sind hier nämlich nach streng objektiven Normen derart abgegrenzt und ausgemessen, daß nur deren Erfüllung dem Gerechtigkeitssinn entspricht. Gegenstand des Rechtes ist das *debitum*, das *medium rei*. Was darunter bleibt, entspricht den Rechtsforderungen nicht, was aber darüber hinausgeht, mag Gegenstand einer andern Tugend sein, die Gerechtigkeit allein gibt zu solchen Leistungen keine Neigung.¹ Von den Liebespflichten aber unterscheiden sich die Rechtspflichten durch das strenge Ausmaß der zu leistenden Forderungen und infolgedessen nach den verschiedenen Motiven, aus denen die beiden Pflichten hervorgehen. Bei den Liebespflichten fehlt die Forderung und infolgedessen das streng bestimmte Maß der Leistung. Das Motiv der Handlung ist demnach Freundschaft, Wohlwollen, Mitleid, Nutzen usw., die den Nächsten mit dem Handelnden verbinden,² das Maß der Leistung richtet sich aber je nach den Umständen, je nach dem Grad der Liebesneigung (*medium rationis*). So ist

¹ I, Qu. 21, a. 3, praes. ad 2. Das *medium rei* ist selbstverständlich für die einzelnen Arten keine univokate Bestimmung, sondern verschieden, je nach den spezifischen Forderungen derselben. So ist z. B. die Bestimmung „Überfluß“ ein *medium rei*, wenn auch das konkrete Ausmaß desselben dem jeweiligen prudentiellen Urteil überlassen wird.

² II-II, Qu. 117, a. 5, ad 3.

z. B. das Almosengeben aus dem Überfluß eine Liebespflicht (aus dem Notwendigen bloß ein Rat).¹ Keiner der Notleidenden (die äußerste Not ausgenommen) kann aber an den Eigentümer herantreten und von ihm eine bestimmte Summe fordern. Er kann an dessen Wohlwollen, Menschlichkeit appellieren, sich auf Gott usw. berufen, um ihn zur Barmherzigkeit zu bewegen, im Fall der Verweigerung wird ihm aber nichts vorenthalten, was ihm gehörte, ihm von einer Rechtsquelle ausgemessen oder durch ein Rechtsforum erzwingbar wäre. Almosen gibt man aus Rücksicht auf Gott (aus religiösen Motiven) oder aus Mitleid mit dem Nächsten (aus Menschlichkeit). Man wird dadurch ein gottesfürchtiger oder barmherziger, aber keineswegs ein gerechter Mensch. Den Beinamen der Barmherzigkeit verdient man also nicht dadurch, daß man eine bestimmte, vom Gesetz vorgeschriebene, sondern eine den Umständen (seinem eigenen Überfluß und dem Notleidenden) proportionierte Gabe erteilt.

Bei den Rechtspflichten stehen wir strengen Forderungen gegenüber, die, unabhängig von jeder subjektiven Neigung, Sympathie, Antipathie usw. geleistet werden müssen, so wie sie vorgeschrieben sind. Das Motiv der Handlung ist daher das reddere suum cuique, das reine Streben, daß jedem sein Anteil zukomme, und zwar jener Anteil, der ihm von allen Umständen und von allen subjektiven Überlegungen unabhängig zukommt oder zugesprochen wurde. Wenn also nicht der Einzelne, sondern die Gesellschaft an die Eigentümer herantritt und von ihnen die Abgabe des Überflusses oder dessen freiwillige Verwendung zu sozialen Zwecken verlangt, so appelliert sie nicht an deren Menschlichkeit, bittet sie nicht um Gottes willen, sie erinnert sie nicht an eine Liebespflicht, sondern spricht zu ihnen als ein Rechtssubjekt zu einem andern Rechtssubjekt, stellt an sie strenge Forderungen, die im Falle der Verweigerung auch erzwingbar sind.

Die iustitia legalis unterscheidet sich nun von den übrigen Arten der Gerechtigkeit darin, daß ihr Leistungssubjekt die Einzelperson oder ein anderes Element der Gesellschaft (Familie, Konsortium usw.), das Forderungssubjekt aber die Sozietät ist. Die Einzel- oder die Kollektivpersonen sind daher mit der Gesellschaft durch wahre und strenge Rechtspflichten verbunden, die aber unter Umständen auch

¹ Hierüber Näheres S. 187 ff. und 5. Kapitel.

durch andere Tugendwerke, die man den Gliedern der Soziätät leistet, erfüllt werden können.¹ Die einzelnen Gesellschafts-elemente sind nämlich bloß unbestimmte Forderungssubjekte des iustum legale, d. h. sie haben als Glieder des bestimmten Rechtssubjekts, der Gesellschaft, das Recht, an allen Wohltaten und Vorteilen des gesellschaftlichen Lebens teilzunehmen, ohne daß sie hierin an die übrigen Glieder bestimmte Forderungen stellen könnten. Die Leistungssubjekte können sich daher ihrer derartigen Gerechtigkeitspflichten

¹ Wird eine Leistung gesetzlich vorgeschrieben, so geht sie gegenständlich, der Materie nach, in eine Rechtspflicht der Legalgerechtigkeit des betreffenden Gebietes über. Es wird aber hiernach an den nächsten Motiven und an der näheren Artbestimmung der Handlung nichts geändert. Es wird sogar deren Beibehaltung direkt intendiert, da die iustitia legalis nicht als Formal- oder Exemplarursache die befohlenen Handlungen zustande bringt, sondern als Wirkursache, die nur eine dem bonum commune entsprechende Hinordnung und eine relative Modifikation in derselben hinterläßt. In ihrer Eigenschaft als Hüterin des allgemeinen Wohles hat die Legalgerechtigkeit direkt ein Interesse daran, daß die Handlungen vollwertig mit ihren eigenen Motiven verwirklicht werden. So wird z. B. die vom Gesetz vorgeschriebene Tapferkeitspflicht im Kriege viel vollkommener und auch den Interessen des allgemeinen Wohles mehr entsprechend erfüllt, wenn der Krieger nicht unter dem Drucke des äußeren Zwanges, sondern mit der vollen inneren Ausrüstung eines starken Geistes auf seinem Posten verbleibt. Ebenso ist es mit anderen Leistungen, insbesondere wenn sie sich auf den Nächsten beziehen. Sie werden im Interesse des allgemeinen Wohles vorgeschrieben, damit die Liebe unter den Bürgern erhalten bleibe und durch Ungleichheiten kein Grund zu Störungen derselben gegeben werde. Daher belastet die Legalgerechtigkeit der Natur das Eigentum mit dem ius utendi der Besitzlosen. Hiemit will sie die Liebe unter den Menschen wahren und befestigen, damit ja niemand sich durch andere in dem Lebensnotwendigen übervorteilt erachte. Deshalb schreibt auch das evangelische Gesetz die Abgabe des Überflusses vor, damit durch die Unebenheiten des Besitzes (mammona iniquitatis) die Hauptsache, die Liebe, nicht gefährdet werde und bei der Abgabe selbst dieselbe betätigt werden könne. Aus diesem Grunde müssen wir zwischen der Artbestimmung, die von den wesentlichen Motiven (causa formalis und exemplaris), und jener, die von der Wirkursache stammt, genau unterscheiden. Die letztere bezieht sich auf das Sein (wenn auch in ihm infolge der Hinordnung auf den Zweck eine innere Modifikation zurückbleibt), die erste aber auf die Wesenheit. Jene schreibt vor, daß die Handlung geschehe, diese aber die Modalitäten ihrer Verwirklichung. Es steht demnach nichts im Wege, daß eine Verpflichtung legalrechtliche Grundlage habe, bei ihrer Erfüllung aber andere Tugenden mitwirken. Die Legalgerechtigkeit schreibt nur das Maß vor, in welchem die einzelnen Glieder der Soziätät Tugendwerke üben, Gutes schaffen müssen, damit die Harmonie und das allgemeine Wohl gewahrt bleiben.

im Kreise jener entledigen, mit denen sie zusammenleben oder die sie hiezu selbst wählen. Die naturrechtliche Pflicht der Abgabe des Überflusses ist z. B. eine Rechtspflicht gegen die Sozietät, kann aber durch Almosen vollständig erfüllt werden. Jeder Akt des Almosens wird in sich eine Liebesübung sein, die gesamte Verwaltung des Überflusses im Rahmen des Almosens wird jedoch zugleich die Erfüllung der Rechtspflicht darstellen.¹ So kommt die Gesellschaft zu ihrem Rechte, aber auch die Einzelnen bekommen von ihr oder richtiger vom Leistungssubjekt das ihrige. Wird aber der Überfluß an die Gesellschaft abgegeben und von ihr verwaltet, so ist bei der Verteilung weder die Liebe noch die iustitia legalis, sondern die austeilende Gerechtigkeit, die iustitia distributiva, tätig. Denn in diesem Falle stehen bestimmte Forderungssubjekte (Einzel- oder Kollektivpersonen) der Besitzlosen einem bestimmten Leistungssubjekt (Sozietät) gegenüber, und sie haben das Recht, daß ihnen auf Grund des gemeinsamen ius utendi von diesem kostbaren Erbteil der Natur zur Benützung und zur Bearbeitung dasjenige überlassen werde, was sie zu ihrem Lebensunterhalt benötigen. Hierdurch wird aber weder die Liebe noch die Legalgerechtigkeit ausgeschlossen. Die iustitia distributiva als eine partikuläre Tugend erheischt im Gegenteil zu ihrer vollkommenen Betätigung die Ergänzung durch jene allgemeinen Kräfte und Normen, deren Aufgabe es ist, das gesamte sittliche Leben des Menschen zu ordnen und zu überwachen. Es muß daher die Vorschrift des Naturrechtes bei der Verteilung des Überflusses unter Aufsicht der Liebe und durch die Motive derselben durchgeführt werden. Die Liebe schafft die genannte Verpflichtung nicht; kraft ihrer Universalität wacht sie aber darüber, daß bei der Erfüllung ihre Interessen gewahrt werden.

Die Versuche, die iustitia legalis herabzusetzen und ihr im moralischen Leben des Menschen eine ganz prekäre Stelle zuzuweisen, dürften in keiner Weise glücklich genannt werden. Auf alle Fälle lassen sie sich wissenschaftlich nicht begründen, noch weniger aber in das System des heiligen Thomas hineinfügen.² Vor allem ist es unbegründet, die soziale

¹ In solchen Fällen wird es wahr, was Thomas, II-II, Qu. 32, a. 1, ad 2, sagt, daß eine Handlung, die elicitive ein Liebesakt ist, imperative der Religion, der Gerechtigkeit usw. gehört.

² Das Utilitätsprinzip des Kapitalismus hat die ganze Welt erobert, es ist ein internationaler Schatz geworden, den sogar die Moral zu

Gerechtigkeit den übrigen Arten der *institia* in dem Sinne gegenüberzustellen, daß bloß die Tauschgerechtigkeit im strengen und eigentlichen Sinne Rechte schafft, daß also bloß sie die „strenge“ Gerechtigkeit darstellt und nur sie „strenge“ Gerechtigkeitspflichten aufzuerlegen vermag. Diese Gegenüberstellung kennt der hl. Thomas nur in bezug auf die Rechtssubjekte, sofern sie untereinander *einfachhin* verschieden sind oder nicht.¹ So ist das Kind infolge seiner natürlichen Zugehörigkeit zu den Eltern ein Eigentum, ein Teil derselben, und deshalb nicht einfachhin von ihnen verschieden. Sie stehen sich nicht ohne jede Einschränkung als zwei Rechtssubjekte gegenüber. Daher fehlt, jedenfalls aber wird in ihren gegenseitigen Beziehungen ein wesentliches Merkmal der Gerechtigkeit, das *esse ad alterum*, das Bezugensein auf eine reell verschiedene, fremde Persönlichkeit, sehr abgeschwächt. Zwischen Eltern und Kindern waltet deshalb nicht die strenge Gerechtigkeit, sondern vielmehr die Liebe. Aus diesem Grunde kommt jener Quelle, aus der ihre gegenseitigen Pflichten fließen, nicht die Benennung der Gerechtigkeit im eigentlichen Sinne zu. Das *ius paternum* ist dem Staatsrecht, Handelsrecht usw. gegenüber nur rein analog ein Recht zu nennen. Es ist dies molt einfachhin Liebe, da es durch Forderungen begründet wird, aber auch nicht schlechthin Gerechtigkeit, da das Forderungssubjekt nicht in jeder Beziehung ein „anderes“ ist. Das gleiche ist von den Eheleuten in jener Beziehung zu sagen, in der sie ein Fleisch sind. Daher unternimmt es das positive Recht nicht, solche Beziehungen der Menschen zu regeln, in denen sie eine moralische Einheit bilden. Für diese gibt es ein viel vollkommeneres und wirksameres ordnendes Prinzip: die Liebe, deren Normen zusammengestellt, meistens aber in ungeschriebener Form in der Praxis bestehend, ein im uneigentlichen Sinne so benanntes Recht und Gerechtigkeit darstellen. Demgegenüber ist strenge, eigentliche Gerechtigkeit dort vorhanden, wo Forderungs- und Leistungssubjekt einfachhin verschieden sind, das eine

werten sucht. Wir lehnen dasselbe auf das entschiedenste ab und wollen an seine Stelle die natürliche und christliche Legalgerechtigkeit setzen, die nicht Gewinn und individuelle Interessen schützt und vor Augen hält, sondern das sittliche Wohl der Menschheit. Dort ist der Maßstab der Werte das Nützliche, hier aber das Sittliche.

¹ II-II, Qu. 57, a. 4. Thomas sagt es auch ausdrücklich, wenn er über die Gerechtigkeit im uneigentlichen Sinne spricht, wie dies z. B. in der Pflichterfüllung gegen sich selbst der Fall ist. 3. Ethic., lect. 17.

nicht ein Teil oder Eigentum des andern ist. So die Eheleute in jenen Beziehungen, in welchen sie nicht ein Fleisch bilden; Vater und Kind, sofern sie sich bloß als Menschen gegenüberstehen; Einzel- und Kollektivpersonen untereinander. Da nun die Elemente der Gesellschaft als wahre und einfachhin verschiedene Subjekte der Gemeinsamkeit gegenüberstehen, so sind ihre Beziehungen durch strenge und eigentliche Gerechtigkeit geregelt. Dies zu lengen ließe die Staatsomnipotenz proklamieren und dem Staat eine solche Existenzberechtigung zuschreiben, die ihm nicht zukommt. Er verdankt ja seine Existenz den Elementen und nicht umgekehrt. Daher kann seine wie immer sich gestaltende Entwicklung ihre Selbständigkeit nicht aufheben oder auch nur vermindern. Bürger und Staat, Mensch und Gesellschaft bleiben unter allen Umständen einfachhin verschiedene Rechtssubjekte.² Es wird daher ihre gegenseitige Beziehung durch strenge Rechtsnormen geregelt. Aus diesem Grunde müssen wir die *iusititia legalis* und ihre einzelnen Normen als strenge Gerechtigkeit bezeichnen, die an Strenge und an bindender Kraft der Tauschgerechtigkeit keineswegs nachstehen, ja dieselbe eben wegen ihrer Allgemeinheit und Wichtigkeit übertreffen.

Weitere Einschränkungen in bezug auf die volle Entwicklung des wesentlichen Merkmals der Gerechtigkeit sucht der hl. Thomas darin, ob eine Rechtspflicht nach dem Maßstab der vollen Gleichheit erfüllt werden kann oder nicht und ob sie ausschließlich durch objektive Rechtsfundamente begründet wird, oder aber vielmehr die Pflichten und Rücksichten auf die handelnde Person selbst als ihre Quellen zu bezeichnen sind.³ Aus dem ersten Grund finden wir nicht die volle und ausschließliche Kraft der Gerechtigkeit bei unserer Pflichterfüllung Gott, den Eltern und dem Vaterland gegenüber. Gottesverehrung, Eltern- und Vaterlandsliebe bleiben hinter den Forderungen der strengen und ausschließlichen Gerechtigkeit zurück, da wir unsere Schuld Gott und den übrigen Prinzipien unseres Seins durch keine Gegenleistung tilgen können.⁴ Daher ist der Gegenstand

¹ Aus diesem Grunde kennt Thomas zwei Tugenden, die die Beziehungen des Menschen der Gesellschaft gegenüber regeln: die *pietas* dem Vaterland, die *iusititia legalis* dem Staat gegenüber. II-II, Qu. 101, a. 3, ad 3.

² Ib., ad 2.

³ Vgl. hierüber II-II, Qu. 80.

⁴ Daher setzen diese beiden Tugenden das Wollen, also die Liebe Gottes, der Eltern und des Vaterlandes voraus, entnehmen die Normen

der religio und der pietas zwar das debitum, die Rechtspflicht aber eine höhere, eminente Pflicht, das debitum excellentiae. Hier sind daher die Rechtsforderungen von solcher Weihe umgeben, daß die gewöhnliche, den menschlichen Kräften angemessene Gerechtigkeit gar nicht ausreicht, um sie zu tilgen. Daher kann diese Art der Rechtsverhältnisse nicht einfachhin unter dem gewöhnlichen genus der iustitia als ihre species subsumiert werden. Man sollte eigentlich nicht sagen: religio et pietas deficiunt a ratione iustitiae, sondern ratio iustitiae est deficiens pro regulatione religionis et pietatis. Diese Tugenden können ohne die entsprechenden Liebesbeziehungen nicht bloß nicht als volle Sittlichkeits-, sondern auch nicht als Gerechtigkeitswerte gelten.

Bei der zweiten Art der Abschwächung finden wir das Gegenteil. Die Forderung, ihre Begründung, ihre Fundamente sind nicht so stark und eminent, daß sie bis zum vollen charakteristischen Merkmal der Gerechtigkeit gelangen könnten. Eine gewisse objektive und in den Beziehungen der Subjekte begründete Schuldigkeit ist gewiß vorhanden, aber zu einer vollen Forderung kann sie sich hierdurch allein nicht erheben. Zu einer solchen wird sie erst durch die Rücksichten des Leistungssubjektes auf seine eigene Würde, Ehrenhaftigkeit, Tugend usw. Aus diesem Grunde scheidet der hl. Thomas die strengen Rechtspflichten (debitum legale) von jenen, die zwar in das Gebiet der Gerechtigkeit gehören, aber deren volle, rücksichtslose, bindende Kraft nicht erreichen. Die letzteren nennt er sittliche Gerechtigkeitspflichten, debita moralia. So ist z. B. die Wahrhaftigkeit (veracitas), die Verträglichkeit (amicitia) durch die gegenseitigen sozialen Beziehungen der Menschen begründet (deshalb sind sie Gerechtigkeitspflichten oder ähneln wenigstens denen), aber zu Pflichten im eigentlichen Sinne werden sie durch die Forderung des eigenen Wertes, durch die Intaktheit des inneren Tugendlebens der

ihrer Betätigung von demselben, so daß sie nicht einfachhin Gerechtigkeit sind, nicht schlechthin Rechte schaffen und berücksichtigen, sondern etwas mehr zum Gegenstande haben: die Liebesrechte. Handelt es sich um die Ehre Gottes, um die Rettung des Vaterlandes und um das Wohl der Eltern, so ist für einen religiösen oder pietätvollen Menschen nichts nach Maß bestimmt. Es ist für ihn selbst das eigene Leben zu gering, um diese höheren Interessen zu retten. Religiös und pietätvoll kann nur ein Liebender sein, was zur strengen und ausschließlichen Gerechtigkeit nicht unbedingt erfordert wird.

leistenden Persönlichkeiten. Demgegenüber stellen die Gottesverehrung, Vaterlandsliebe wie auch die einzelnen Arten der Gerechtigkeit wahre, eigentliche debita legalia vor, d. h. solche, die einzig auf Grund der Fundamente erfüllt werden müssen und nicht erst durch andere Rücksichten zu Pflichten gemacht werden. Daher finden wir im heiligen Thomas gar keinen Anhaltspunkt, der uns irgendeine Abschwächung der iustitia legalis nahelegen würde.

Das Wesen der Gerechtigkeit besteht im Wollen fremden Wohles, sofern dies in objektiv begründeten Forderungen besteht oder aus solchen entsteht. Hierin unterscheidet sie sich von der Liebe, die das fremde Wohl auch ohne bestimmte Forderungen will und eben deshalb einen weiteren Umfang besitzt als die Gerechtigkeit, insbesondere wenn sie als übernatürliche Gottesliebe gedacht wird.¹ Die genannte Charakteristik der Gerechtigkeit bildet ihr allgemeines, generisches Merkmal, das je nach der Verschiedenheit des fremden Wohles und der Forderungen in einzelnen Arten näher bestimmt wird. In diesem Sinne ist sie eine *virtus generalis*, richtiger *generica*, die nicht für sich, sondern nur in ihren Arten und in den Tätigkeiten derselben existieren kann. Sie ist eine Kardinaltugend, weil durch sie in verschiedenen Materien eine ganz eminent tugendhafte Betätigung der moralischen Kräfte ermöglicht wird.² Die Gerechtigkeit wird infolgedessen so viele Arten (species) aufweisen, als es verschiedene Möglichkeiten gibt, das fremde Wohl anzustreben und sicherzustellen. Auf diese Weise gelangt der hl. Thomas zur Überzeugung, daß die Gerechtigkeit in zwei Arten einzuteilen sei: in eine allgemeine und in eine partikuläre. Betrachten wir das fremde Wohl nur nach jenen Forderungen und Ansprüchen, die die individuellen oder höchstens die persönlichen Interessen der einzelnen Elemente der Gesellschaft für sich betrachtet stellen, so haben wir die partikuläre, den Teilen

1 II-II, Qu. 23, a. 3, ad 1.

2 Nach Erörterung der verschiedenen Auffassungen gelangt der hl. Thomas zur Entscheidung, daß die iustitia particularis im eigentlichen Sinne Kardinaltugend genannt werden muß. Vgl. Quaest. Disp. de virtutibus cardinalibus, a. 1, resp. ad 5. De Ver. Qu. 28, a. 1, c. I-II, Qu. 61. Hält man die Analogie, die er verfolgt, sich vor Augen, so ist hieraus wieder die eminente Stellung der iustitia legalis zu ersehen. Sie stellt nicht die Tür im moralischen Leben dar, durch die man in dasselbe eintritt, sondern das Gebäude des Menschenwohles selbst, deren Eingänge und berufene Türhüter die Kardinaltugenden sind.

als solchen zukommende Gerechtigkeit und das durch dieselbe begründete und geschaffene partikuläre Recht. Bei der Bestimmung der partikulären Rechtsansprüche nehmen wir an und für sich nur auf die Forderungen der betreffenden Rechtssubjekte Rücksicht, ohne uns hiebei um die Ansprüche und Forderungen anderer Personen zu kümmern. Diese Art der Gerechtigkeit wird dann und nur dann erfüllt, wenn die genannten Ansprüche restlos befriedigt werden und so die vollkommene Gleichheit unter den Rechtssubjekten hergestellt wird. Weil nun der Gegenstand dieser Art der Gerechtigkeit ein beschränkter ist (das *bonum particulare*) und der Gesichtspunkt, unter dem das fremde Wohl betrachtet wird, ebenfalls sehr partikulär gestaltet ist, gehören zunächst alle partikularrechtlichen Forderungen der gleichen species an¹ und sind auf die eigene Art derart beschränkt, daß sie für weitere Tugendübungen und Pflichterfüllungen nicht die Grundlage bilden, dieselben in ihrer Tätigkeit nicht beeinflussen. Zum vollständig rechten Gebrauch und zur vollen sittlichen Wertung dieser Tugend mag wohl die Beeinflussung durch höhere Tugenden und Motive (z. B. durch die Liebe Gottes, durch die soziale Gerechtigkeit usw.) beitragen, aber ihr eigener spezifischer Wert als *iustitia particularis* wird hiedurch nicht erhöht. Sie besitzt ihr eigenes spezifisches Merkmal nur für sich, nicht aber für andere: *ita habet rationem sui, ut non sit ratio alterius*.

Demgegenüber ist das Wollen des allgemeinen Wohles gegenständlich mehr ausgedehnt, als das Objekt der partikulären Gerechtigkeit, wie auch in bezug auf den Gesichtspunkt (*ratio formalis*) von dem der letzteren wesentlich verschieden.² Das allgemeine Wohl — sagt Thomas — entsteht nicht aus der Summierung des Einzelwohles, sondern

¹ I-II, Qu. 60, a. 3, ad 3.

² II-II, Qu. 58, a. 7, ad 2. Hier behauptet Thomas, daß das partikuläre und das allgemeine Wohl nicht bloß nach mehr oder minder, sondern spezifisch verschieden sind. Das partikuläre Wohl wird durch selbständige Rechtssubjekte begründet, die, wenn sie in ihrer Beziehung zum Ganzen als dessen Teile betrachtet werden, nicht mehr in ihrer Selbständigkeit berücksichtigt werden, sondern nur als funktionelle Glieder der Gesamtheit. In dieser Universalität und Bezugnahme auf das Ganze als selbständige Einheit und auf die Teile als dessen Mitbegründer und proportionierte Teilnehmer seines relativen Seins besteht die spezifische Verschiedenheit des *bonum commune* und *bonum particulare*.

ist die virtuelle Einheit, der letzte Grund desselben. Das allgemeine Wohl wird nicht danach bestimmt, was den Ansprüchen und Interessen der Teilglieder entspricht, ihnen angemessen ist, sondern nach den Forderungen der Gemeinsamkeit. Im Rahmen des *bonum commune* ist das *bonum particulare* zu ordnen und zu suchen, nicht aber umgekehrt. Das gemeinsame Wohl muß so festgesetzt werden, daß es das Einzelwohl nicht hindere oder gar unmöglich mache, aber weitere Berücksichtigung bei dessen Bestimmung vermag das *bonum particulare* nicht zu beanspruchen. Würde das *bonum commune* als Ausdruck der Forderungen einzelner Klassen oder Elemente gelten, so würde es das Wohl der übrigen hindern und wäre eben deshalb nicht mehr allgemeines Wohl. Die partikulären Interessen dürfen in ihm nicht ausdrücklich (*explicite*), sondern nur samenhaft (*implicite*) enthalten sein und sie dürfen nicht als solche gewollt und angestrebt werden, sondern nur in ihren Ursachen, letzten Gründen, als in die Ansprüche der Gemeinsamkeit eingefügte, mit ihnen in Einklang gebrachte Forderungen. Das gemeinsame Wohl in diesem Sinne strebt die allgemeine Gerechtigkeit, die *iustitia legalis*, an, deren Objekt das *bonum commune humanum*, das allgemeine Menschenwohl und Menschheitswohl ist. Sie ist infolgedessen eine in sich abgeschlossene, in ihrem Wesen vollständig bestimmte Tugend, die sowohl von den übrigen Prinzipien der moralischen Tätigkeit als auch von der *iustitia particularis* spezifisch verschieden ist. Sie bezweckt ihrem Wesen nach die Einstellung unserer Gesamttätigkeit unter den großen, allgemeinen Menschenzweck. Würden wir uns nur die partikulären Interessen vor Augen halten, so müßte ein Kampf aller gegen alle entstehen. Friede und ein allgemeines, für jeden Menschen zugängliches Wohlergehen wären unmöglich. Damit nun die Einzelinteressen in Unterordnung unter die allgemeinen angestrebt werden und die Forderungen der *iustitia particularis* nach dem Maßstab des *bonum commune* temperiert werden, hierzu gibt die *iustitia legalis* dem Willen die notwendige Kraft und Hinneigung; dies ist ihr eigenstes Betätigungsgebiet. Trotz ihrer spezifisch bestimmten Natur besitzt sie demnach eine Allgemeinheit und diese kommt ihr Kraft ihrer genannten Natur zu, so daß sie in der Ausübung ihrer allgemeinen Beeinflussung spezifisch sich betätigt.

Neben dieser Überlegung, die von seiten des Motivs einen spezifischen Unterschied zwischen der allgemeinen und parti-

kulären Gerechtigkeit feststellt, kennt der hl. Thomas auch eine andere, die dieselben gegenständlich scheidet.¹ Gegenstand der Gerechtigkeit ist die äußere Tätigkeit, sofern sie durch Forderungen bestimmt und geregelt wird, also die *operatio exterior alii commensurata et debita*. Wird der moralische Wert der äußeren Tätigkeit an sich durch eine eigene Tugendnorm geregelt, so daß ihre spezifische Güte nicht aus der Angemessenheit, aus der *commensuratio ad alterum* schöpft, so haben wir den Gegenstand der allgemeinen Gerechtigkeit, der *iustitia legalis*, vor uns. Alle diese Tugendwerke, Tapferkeit, Keuschheit, Freundlichkeit usw., gehören nicht kraft ihrer Wesenheit dem Rechtsgebiet zu, sondern nur indirekt, sofern nämlich ein Subjekt, die Sozietät, vorhanden ist, das dieselben fordern und im Interesse eines höheren Gutes, des allgemeinen Wohles, beanspruchen kann. Hierdurch erhalten sie die Charakteristik einer sozialen Pflicht, eines *debitum ad alterum*, während sie für sich betrachtet bloß Pflichten gegen sich selbst, also metaphorische Gerechtigkeitsobliegenheiten darstellen. Einen Teil dieser Pflichten bestimmt das Naturrecht² dadurch, daß der Schöpfer den Menschen als soziales Wesen intendiert und hervorgebracht hatte. Mit dieser Verfügung des Schöpfers hängen viele Vorschriften notwendig zusammen, die das Verhalten des Menschen naturnotwendig regeln. Den andern Teil der Verpflichtungen ordnet das positive Recht, das in Anbetracht der konkreten Umstände dasjenige bestimmt, was dem allgemeinen Wohl angemessen ist. In beiden Fällen ist die Sozietät das bestimmte Forderungssubjekt, das an die einzelnen Glieder herantreten und ihnen vorschreiben kann, was sie an guten und tugendhaften Werken zu leisten haben, damit das Gleichgewicht der Gesellschaft bewahrt, das Einvernehmen der Glieder gesichert und die friedliche, kulturelle Entwicklung der Menschheit vor sich gehen könne. Deshalb heißt sie gesetzliche Gerechtigkeit, weil sie die Normen der Verwirklichung des allgemeinen Wohles an die Hand gibt und weil sie als Prinzip der Handlungen die einzelnen Teile der Gesellschaft zur Erfüllung dieser gesetzlichen Pflichten treibt. Das *iustum legale*, das durch das natürliche, göttliche und menschliche Gesetz vorgeschriebene Tugendwerk, ist demnach Gegenstand der allgemeinen, legalen Gerechtigkeit.

¹ In 5. Ethic., lect. 3.

² In 5. Ethic., lect. 12.

Es gibt aber äußere Handlungen, die nicht durch gewisse, den verschiedensten Tugendgebieten gehörende und eben deshalb schon an sich gute Normen recht und vernünftig sind, sondern bloß dadurch, daß in ihnen die Angemessenheit, die commensuratio, Gleichheit und Ausgleich, gesetzt werden. Dies alles im menschlichen Leben zu wahren ist vernunftgemäß und kann deshalb ebenso der Gegenstand einer eigenen Tugend sein wie z. B. das tapfere Verhalten usw. Gleichheit und Ausgleich zu setzen, die Menschen und die menschlichen Angelegenheiten nach den Forderungen derselben in solchen Materien, die nicht einer Tugend angehören, zu ordnen, wird daher die Aufgabe einer von der allgemeinen Gerechtigkeit spezifisch verschiedenen moralischen Kraft sein, die man wegen ihrer partikulär bestimmten Materie *iustitia particularis* nennt. Alles also im menschlichen Leben, was nicht Gegenstand einer Tugend ist und doch einer Ordnung, einer Regelung bedarf, ist Objekt dieser Art der Gerechtigkeit. Alle diese Gegenstände faßt Thomas unter dem Namen *bona exteriora*, äußere Güter, zusammen. Dieselben so zu verteilen, zu verwalten und zu bewahren, daß dabei niemand verkürzt werde, daß jeder das Seinige bekomme, ist wahrhaftig eine eigene Kunst, eine eigene Tugend, die in den übrigen gar nicht enthalten ist und an deren Verwirklichung die Gesellschaft ein ganz besonderes Interesse hat. Jene Tugend, die objektiv die Normen dieser Güterverwaltung an die Hand gibt, subjektiv aber den Menschen zum Wollen dieser Ordnung hinneigt, nennt man *iustitia particularis*.¹ Ihr Gegenstand ist das *iustum aequale*, d. h. das nur infolge

¹ Hier scheiden sich Liebe und Gerechtigkeit voneinander gegenständlich. Liebe bezieht sich direkt auf Personen, die äußeren Güter aber kommen für sie nur indirekt in Betracht, sofern sie zu deren Wohle dienen. Die Gerechtigkeit hingegen hat zur Aufgabe die Regelung, die Ordnung und den Schutz dieser Güter selbst, so daß die Personen bloß indirekt, als das Maß jener Ordnung, durch sie erwogen und intendiert werden. Bei der Liebe sind die äußeren Güter im Wollen der Personen eingeschlossen, bei der Gerechtigkeit hingegen sind die Personen im Wollen der Rechtsordnung einbegriffen. Das Wohl der Personen durch eine kräftige, in allen Einzelheiten umschriebene Regelung des Gebrauches der äußeren Güter sicherzustellen, ist die Aufgabe, das Ziel und somit die Höchstleistung der Gerechtigkeit. Das zum Wohlsein derselben Notwendige ihnen zu kommen zu lassen, ist Zweck der Liebe. Daher ist die Gerechtigkeit das Prinzip der Liebe und die Liebe genießt oder läßt die Wohlthaten der Gerechtigkeit genießen.

des Ausgleiches Gute und Vernünftige. Durch sie werden die äußeren Güter, Ehre, Reichtum, Leben usw. nach ihrem wahren Wert eingeschätzt und teils nach persönlichen Proportionen, teils nach vollständig gleichem Maßstab angestrebt. Daher die zweifache Erscheinungsform der partikulären Gerechtigkeit, die iustitia distributiva, die nach persönlichen Proportionen vorgeht, und die iustitia commutativa, die die arithmetischen Gleichheiten in der Güterverwaltung verwirklicht. Beide stehen unter dem Befehl und Einfluß der Legalgerechtigkeit, deren Interessen gerade durch das ungehinderte und vollkommene Funktionieren dieser beiden Tugenden am meisten gewahrt werden, da nichts so viel Anlaß zu Störungen der Liebe, des Friedens und des allgemeinen Wohles gibt als die Verletzung der partikulären Gerechtigkeit. Alle drei kommen aber in einer gemeinsamen Charakteristik univoce zusammen, daß sie nämlich Forderungen und Ansprüche nach dem strengen Ausmaß des Rechtes regeln und bestimmen.

Das iustum sociale und das iustum aequale bezeichnen demnach das gesamte Betätigungsfeld der Gerechtigkeit. Beide können Pflichten des strengen Ausmaßes (debitum legale) im Rahmen der einzelnen Arten oder solche der abgeschwächten Formen der Gerechtigkeit (partes potentiales) bezeichnen (debitum morale).

Das iustum aequale betätigt seine gestaltende Kraft bei der Gesamtheit der äußeren Güter, unter denen die Wirtschaftsobjekte nur als ein Teil in Betracht kommen. Sofern also die partikuläre Gerechtigkeit den Gebrauch und die Verwaltung dieser Gegenstände regelt, kann sie Wirtschaftsgerechtigkeit, als Prinzip der inneren Neigung und der Handlungen aber Wirtschaftssinn genannt werden. Alles also, was die Regelung der Vermögensfragen anbelangt, ist ihr zuzuschreiben, und sie erledigt ihre Aufgabe im Rahmen des debitum legale und morale verschiedenartig. Beachtung der persönlichen Proportionen bei dem Erwerb und bei der Verwaltung der Güter aus dem Grunde, daß neben uns andere Menschen mit gleichen persönlichen Rechten existieren, ist Aufgabe der verteilenden Gerechtigkeit. Erworrene Rechte hochzuachten, jeden Dienst völlig zu vergelten usw. kommt der Tauschgerechtigkeit zu. Beide stellen aber strenge Rechtspflichten, debita legalia, dar. Im Ausmaß der persönlichen Proportionen nicht durch überwiegende individualistische Rücksichten geführt zu werden,

bei dem Ausmaß des Lohnes nicht bloß auf die nackten Lebensbedürfnisse des Nächsten zu sehen, den ausbedungenen Lohn gleich und gern auszuzahlen usw. sind moralische Pflichten der Freigebigkeit, die somit eine Modalität der strengen Gerechtigkeitspflichten mit Rücksicht auf die Forderungen des tugendhaften Lebens darstellen.

Das Wollen der allgemeinen Menschenzwecke ist die erste und wesentliche Aufgabe der iustitia legalis, der sie nur dann gerecht werden kann, wenn sie auf dem Gebiete des Menschenwohles mit souveräner Kraft regieren, die gesamte Tätigkeit des Menschen und der Menschen erfassen und zu ihrem eigenen Zwecke hinordnen, dementsprechend temperieren und modifizieren kann. Aus diesem Grunde ist sie auf ihrem Gebiete eine königliche Tugend, die nur von den theologischen Tugenden, insbesondere von der Liebe, übertroffen, nur von ihr Befehle und Maßregeln erhält, nur durch sie bewegt und zu höheren Zwecken hingeordnet wird. Mit anderen Worten: die iustitia legalis hängt in ihren Normen und Beweggründen nur von Gott und von Gottes Gesetzen ab, alle übrigen Tugenden und deren Normen, sofern sie auf das bonum commune humanum hingeordnet werden können, sind aber von der allgemeinen sozialen Gerechtigkeit abhängig. Sie bestimmt diejenigen, die für das Wohl einer Gesellschaft, z. B. des Staates, zu sorgen haben, alle einzelnen Normen und Gesetze so abzufassen, daß sie jedem Bürger nützlich sein und zu einer Tugendschule werden können. Sie verbietet aber auch ihnen, das allgemeine Wohl ihrer Sozietät nur nach deren partikulären Bedürfnissen einzurichten, ohne die allgemeinen Interessen der Menschheit und anderer gleichgestellter Gesellschaften zu berücksichtigen. Würden sie das eigene bonum commune nach solchen partikulären Gesichtspunkten bestimmen, so wären sie eben nicht mehr Organe der allgemeinen Gerechtigkeit, der iustitia legalis, sondern jene der iustitia particularis, wie es leider im Staatswesen so oft der Fall ist. Die Untergebenen erhalten aber von der iustitia legalis die innere Willensneigung wie auch die entsprechenden Motive, das allgemeine Menschheitswohl anzustreben und durch ihre eigene Tätigkeit dasselbe nicht zu stören oder gar unmöglich zu machen. Sie werden von ihr belehrt, daß bei der Bestimmung der partikulären Interessen und Forderungen die bloßen individuellen Gesichtspunkte nicht maßgebend sein können, sondern nur, soweit sie mit denen der übrigen Glieder der Gesellschaft

zu vereinbaren sind. Deshalb erhalten selbst die Normen der partikulären Gerechtigkeit eine gewisse Modifikation, soweit sie unter dem Einfluß der iustitia legalis stehen, d. h. soweit diese Art der iustitia nicht für sich betrachtet und ausgeübt wird, sondern im Rahmen einer Gesellschaft. Ebenso werden die übrigen Prinzipien der moralischen Tätigkeit durch die iustitia legalis beeinflußt, zu deren Zwecken hingeordnet und dementsprechend modifiziert. Die Gottesverehrung eines einsamen Menschen wird anders bestellt sein als jene der in Gesellschaft lebenden, da bei diesen auch die sozialen Momente derselben zum Vorschein kommen, was bei dem ersten nicht notwendig der Fall sein muß. So könnten wir alle Tugenden und Tugendübungen durchgehen und wir würden finden, daß sie dadurch, daß sie in einer Gesellschaft und von Mitgliedern einer Sozietät betätigt werden, eine eigene Gestaltung aufweisen, die ihnen an und für sich nicht zukäme. Diese neue, relative Seinsweise und Spezifikation der moralischen Akte und ihrer Prinzipien könnte man das soziale Temperament des Tugendlebens nennen, jene ihre mittlere Eigenschaft nämlich, die aus dem Ausgleich der Einzelinteressen entsteht. Auf diesem Gebiet und auf diese Weise betätigt die iustitia legalis ihr partikuläres, spezifisch bestimmtes Sein, das, wie wir sehen, nur in jener allgemeinen Beeinflussung und Regierung sich offenbaren kann, von der wir gesprochen haben. Aus der Überfülle des eigenen Seinsgehaltes anderen mitzuteilen, ihnen zu der eigenen Artbestimmung eine neue, höhere, die der allgemeinen Rücksichten und Interessen, hinzuzufügen, hierin besteht das Wesen der iustitia legalis. Kraft dieser neu hinzugefügten relativen Seinsweise ist jede Tugend, die unter dem Einfluß der sozialen Gerechtigkeit steht, mit ihr identisch. Nicht in dem Sinne, daß ihre eigene Wesenheit aufgehoben oder vermindert wird, sondern weil sie neben derselben auch die charakteristischen Züge der iustitia legalis aufweist, an ihrem Seinsgehalt ähnlich teilnimmt, wie das gesamte Tugendleben an dem der Liebe teilnimmt. Wie aber diese Identität zu denken ist, bestimmt der Aquinate I-II, Qu. 17, a. 4, mit einer Klarheit, die nichts zu wünschen übrigläßt. Nicht als Prinzipien sind die iustitia legalis wie auch die Liebe mit den von ihnen geleiteten Tugenden identisch, sondern in der hervorgebrachten menschlichen Tätigkeit, die in einer einzigen Seinsweise die charakteristischen, spezifischen Züge beider Prinzipien als ihre wesent-

lichen Bestandteile aufweist. Der Grundsatz, daß im moralischen Leben nur das als Gutes bezeichnet werden kann, das alle Beziehungen aufweist, die aus den konkreten Umständen des Handelnden zu berücksichtigen sind, kommt hier ganz besonders zur Anwendung. Die Rücksicht auf Gott in der gesamten menschlichen Tätigkeit und die Rücksicht auf die Forderungen des Nebenmenschen auf dem ganzen sozialen Gebiete sind unerlässliche Bedingungen der moralischen Handlungen, so daß die eigene species der einzelnen menschlichen Tätigkeiten ohne eine Mitwirkung der Liebe und der sozialen Gerechtigkeit (auf dem entsprechenden Gebiet) nicht vollkommen sein, ja als moralischer Wert gar nicht bestehen kann.

Daß man auf dem Gebiet der iustitia legalis die Unterscheidung in eine natürliche und positive ebenso anwenden muß als auf den übrigen Rechtsgebieten, ist ohne weiteres klar. Daher kann es nicht ohne sehr verhängnisvolle Folgen bleiben, wenn man sie mit der positiven iustitia legalis identifiziert und ihre Tätigkeit auf das Wollen eines partikulären und von partikulären Rücksichten geleiteten Wohles beschränkt oder gar ihr nicht einmal diese Würde verleihen will. Der Staat mag wohl den kleinsten Kreis darstellen, in dem die iustitia legalis ihre spezifische Kraft völlig entfalten und betätigen kann, aber ihr Gebiet wird dadurch nicht umschrieben und ihre regelnden Normen finden im einzelnen Staatswohl nicht ihre letzten Gründe. Über die Grenzen des Staatswohles finden sich noch immer Rechts-subjekte und -forderungen, die nur durch die heidnische Rücksichtslosigkeit des „salus rei publicae suprema lex esto“ vernachlässigt werden könnten. Daher findet die iustitia legalis ihren natürlichen Ruhepunkt und ihre spezifische Vollkommenheit im Wollen des bonum commune humanum, so daß sie nur in dieser Ausdehnung eine wirklich allgemeine Tugend, einen brauchbaren moralischen Wert darstellt und nur so dazu geeignet ist, um in einem beschränkten Kreis (des Staates, der Gemeinde usw.) das bonum commune sei es architektonisch zu geben (in den Führern) oder es zu bewerkstelligen (in den Untergebenen).

Aus dem Gesagten geht hervor, daß die iustitia legalis große Ähnlichkeit mit der Liebe Gottes aufweist. Das Wesen der Liebe besteht im Wollen des bonum commune divinum, alles und des ganzen Guten, das irgendwie mit Gott in Beziehung steht und von seinem Standpunkt aus als solches

bezeichnet werden kann. Deshalb beeinflußt sie das ganze moralische Leben des Menschen, so daß eine Handlung, die die Spezifikation durch die Liebe in ihren eigenen Seinsgehalt nicht aufnimmt und aufweist, als Tugendübung, als eine moralisch vollwertige Seinsweise nicht in Betracht kommen kann: jede Tugend und jede Tugendübung muß in diesem Sinne Liebe sein, mit ihr identisch sein. Die Liebe ist für sich ein derart abgeschlossener Seinsgehalt, daß sie verschiedene Artbestimmungen nicht aufnehmen kann. Um so reicher ist sie aber in der Mitteilung ihrer Seinsfülle in der Form der erwähnten Gestaltung und Dienstbarmachung der gesamten menschlichen Tätigkeit. Ähnlich besteht auch das Wesen der iustitia legalis im Wollen des allgemeinen Menschheitswohles, des *bonum commune humanum*. Nicht um Gottes willen, dies ist die Aufgabe der Liebe, sondern aus Rücksicht auf die Menschen, auf jene Forderungen, die sie entweder auf Grund ihrer Natur stellen oder die mit ihrer individuellen, persönlichen Würde verbunden sind. Dieses Wollen des Menschenwohles gibt der sozialen Gerechtigkeit eine Ähnlichkeit mit der Liebe. Sie ist die Liebe des Menschen als solchen, so daß sie dort, wo die Gottesliebe fehlt (wie es z. B. im System des Aristoteles noch der Fall war), deren Stelle auf dem Gebiet des Wollens fremden Wohles vertreten kann. Nur dann, wenn sie selbst in den Bannkreis eines höheren Prinzips, der Liebe, gelangt, ihr Streben, ihre Normen denen der Liebe anpassen und modifizieren muß, verliert sie ihre einfach hin führende, souveräne, königliche Stellung, läßt im moralischen Leben auch andere, nicht bloß Rechtsforderungen und -motive gelten. Liebes- und Rechtspflichten trennen sich, führen ein dem Objekt nach getrenntes, wenn auch in bezug auf die Beeinflussung einander durchdringendes Dasein. Die Liebe befiehlt der iustitia legalis und ordnet deren Tätigkeit auf die allerletzten Menschheitszwecke, auf das *bonum commune divinum*, ohne hiebei deren Selbständigkeit (in bezug auf Objekt und Motive) aufzuheben. Diese Selbständigkeit besteht aber darin, daß sie alles nur *ratione debiti* wollen, anstreben und modifizieren kann. Was immer infolgedessen in ihr Machtbereich gelangt, wird zu einer Rechtspflicht und kann von ihr nur als solche angestrebt werden. Eben deshalb ist die Unterlassung ihrer Betätigung nicht ein bloßes Unrecht, sondern auch eine Ungerechtigkeit. Wie also jede Tugend, die unter dem Einfluß der iustitia legalis steht,

eine Übung der Gerechtigkeit bildet, so ist auch jede Sünde, die auf den Mangel der Beeinflussung zurückzuführen ist, eine Ungerechtigkeit.

Infolge der intimen Durchdringung beider Tugenden ist es oft schwer zu sagen, ob die Erfüllung einer Forderung eine Liebes- oder eine Rechtspflicht sei. Ist aber die Grundlage der Forderung irgend etwas im Menschen, was, für sich betrachtet, auch ohne Rücksicht auf Gott besteht, richtiger Erfüllung erheischt, so haben wir zweifelsohne Rechtspflicht vor uns, selbst wenn sie auch durch die höheren Motive der Liebe allein erfüllt werden kann. Zu diesen Pflichten rechnen wir jene, die die Eigentumsverwaltung betreffen. Im Rahmen der Gottesliebe können sie vollkommen erfüllt werden, da dieselbe zum Wollen des Menschheitswohles viel allgemeinere und wirksamere Motive an die Hand gibt als die iustitia legalis. Ist aber die Liebe nicht vorhanden, sind die Menschen für ihre Motive nicht zugänglich, so muß man es ihnen sagen, daß sie Rechtspflichten gegenüberstehen, und man muß sie mit Rechtsmitteln zur Erfüllung zwingen. Zur moralisch vollkommenen Betätigung der iustitia legalis ist demnach die Beeinflussung durch die Liebe ebenso notwendig, wie es bei den übrigen Tugenden der Fall ist, d. h. sie muß ebenso Liebe sein als die anderen Tugenden. Die Liebe verschlingt aber die eigene Tätigkeit der iustitia legalis nicht und läßt die Spezifikation derselben als wahre Rechtspflicht unberührt.

Ohne die Anerkennung dieser Sätze ist es nicht möglich, in den wahren Sinn der Eigentumslehre des hl. Thomas einzudringen.

4. Verhältnis von Gerechtigkeit und Liebe.

Damit über den richtigen Sinn unserer Ausführungen kein Zweifel entstehen könne, möchten wir bemerken, daß die Tugend eine dreifache Bedeutung hat, richtiger eine dreifache Betrachtungsweise zuläßt. Sie ist Prinzip, Norm und Tätigkeit. Als Prinzip stellt die Tugend eine innere Kraft dar, die dem Willen oder den übrigen Fähigkeiten eine bestimmte Neigung verleiht, das Gute gewohnheitsmäßig, nach Art der natürlichen Triebe, bloß aus innerem Bedürfnis, zu wollen und zu verwirklichen. Sie ist eine Vervollkommenung der menschlichen Freiheit, durch die die Flatterhaftigkeit und die einfallsmäßige Betätigung des Willens aufgehoben werden und einer prinzipiell gleichen, das ständige Abbild

des Guten an sich tragenden, daher charaktervollen Handlungsweise Platz einräumen.¹ Als Norm ist die Tugend der Gegenstand und das Motiv des genannten inneren Prinzips. Es wird in ihr ausgedrückt, was durch die Tugend, auf welche Weise, unter welchen Umständen, aus welchen Motiven usw. zu verwirklichen ist. In dieser Beziehung ist sie der Inbegriff aller jener partikulären Normen und Erfahrungen, aus welchen sich die Sitte, das moralische Gesetz, entwickelt, sie ist die gesetzgeberische Kraft auf einem bestimmten Gebiet der Sittlichkeit, die durch die Einheitlichkeit des Zweckes bedingte und gegebene Einheit der Handlungsnormen. Wie die Tugend als Prinzip jene Kraftquelle bildet, aus der die einzelnen Handlungen hervorspreßen und gespeist werden, so ist sie als Norm und Motiv der Inbegriff alles Guten, das auf einem bestimmten Gebiet der Sittlichkeit den Handelnden bei jedem Wechsel der partikulären Umstände mit unfehlbarer Sicherheit führen, ihm Gegenstand und Motiv der Handlung an die Hand geben kann.² Die Tugend als Handlung ist endlich die synthetische Vereinigung von Prinzip und Norm, die konkrete Verwirklichung eines Gesetzes in der Form von Tätigkeit. Die Tugend ist infolgedessen etwas in sich Einheitliches und Abgeschlossenes: ein moralischer Zweck mit seinem vollen virtuellen Seinsgehalt, der gebieterisch Verwirklichung und eben deshalb eine Anpassung und Modifikation sowohl der Prinzipien der menschlichen Tätigkeit wie auch dieser selbst erheischt.

Wenden wir nun das Gesagte auf die übernatürliche Liebe und auf die soziale Gerechtigkeit an. Die Liebe als Prinzip ist eine universelle Kraft im menschlichen Willen, die ihn zum Wollen des gleichen Gegenstandes und aus den gleichen Motiven befähigt und treibt, wie dies bei der Urquelle alles Guten, bei Gott, der Fall ist. Sie ist eine innere Neigung, die den Menschen in keiner Lebenslage verläßt und unter allen Umständen zum Guten treibt. Sie ist der Inbegriff

¹ Charakter ist nach Thomas das Abbild (similitudo) einer Person besonders in jener Beziehung, in der sie Prinzip einer ihr ähnlichen Betätigung ist. So ist z. B. der sakramentale Charakter eine Verähnlichung mit Christus, eine Befähigung des Menschen, ähnliche Tätigkeiten auszuüben, wie jene des Hohenpriesters des Christentums waren, und an allem teilnehmen zu können, was Christus zum Heile der Menschen im Einzelnen (Taufcharakter) oder in der Gesamtheit (Firmungs- und Priestercharakter) tat. Ebenso ist der Charakter der Bestie das Abbild und die Nachahmung des bösen Prinzips.

² I-II, Qu. 58, a. 1.

aller Tugenden, nicht in dem Sinne, daß sie neben sich keine anderen Prinzipien duldet, sondern weil sie eine solche universelle Kraft darstellt, die sich auf alle Kundgebungen der menschlichen Tätigkeit erstreckt, alles in ihrem Bannkreis hält, auf ihren Zweck hinordnet und somit die Urquelle jedes moralischen Wertes im Menschen selbst bildet. Sie ist die Rechtfertigung des Willens dem *bonum divinum* gegenüber, sie setzt die Gottesbeziehungen in die einzelnen Handlungen. Diese Universalität in der Beeinflussung ist mit dem Wesen der Liebe unzertrennlich verbunden, sie ist ihr Lebenselement und ein Zeichen ihres Vorhandenseins. Die Liebe ist ihrem Wesen nach gewiß keine Tätigkeit, wohl aber zur Tätigkeit im angegebenen Sinne transzental hingeordnet. Auch die geringste Lebenserscheinung derselben schließt das ganze Wollen aller Gottesbeziehungen in sich und infolgedessen die virtuelle Rechtfertigung der gesamten menschlichen Tätigkeit in und vor Gott wie auch deren Hinordnung auf ihn. Sie ist die höchste Rechtfertigung, die universellste Kraft, die Gott dem vernünftigen Geschöpf zuteil werden lassen kann, sie ist die Gerechtigkeit des Menschen in Gott und vor Gott.

Betrachten wir aber die Liebe objektiv, in ihren Normen, so ist sie der Inbegriff jedes moralischen Wertes, die Zusammenfassung aller Normen und Gesetze des menschlichen Handelns, der Ausgleich aller in Gott. Die übrigen Tugenden beziehen sich auf etliche partikuläre Zwecke, stellen die Summe jener Normen dar, die auf diesem abgegrenzten kleinen Gebiet, sei es aus der Natur der Sache, sei es auf Grund der Übung maßgebend sind. Die Liebe hingegen bezieht sich auf ein allumfassendes Ziel, auf die Quelle alles Guten und Begehrlichen, auf Gott und auf jene Ordnung, die mit Gottes Natur und Wirken verbunden ist. Sie ist die Vorschrift und daher die Pflicht wie auch die Norm und deshalb die gebieterische Forderung der universellen Bejahung Gottes im praktischen Leben, die Urquelle aller einzelnen Gottesbeziehungen, die zur Formung, Umgestaltung und zur moralischen Wertung der Handlungen notwendig sind. Kurz: die Liebe ist die verwirklichte moralische Ordnung, das Prinzip jedes sittlichen Wertes. Die einzelnen Normen sind nur Konsequenzen der allgemeinen Liebesordnung, konkrete Erscheinungen der praktisch bejahten Gottesidee; sie ist die Form, das Motiv, in letzter Analyse auch der Gegenstand jedes Guten und jedes Begehrlichen.

Als Tätigkeit ist die Liebe ein Wollen Gottes und aller Gottesbeziehungen, wir könnten sagen die praktische Verwirklichung aller Gottesbeziehungen in den menschlichen Handlungen und durch dieselben. Das Erste, das Wollen Gottes in sich, ist die wesentliche Erscheinung der Liebe, ein direkter Akt (*actus elicitus*) derselben, die Vereinigung der Liebe als Prinzip mit ihrem hauptsächlichen Gegenstande. In diesem Sinne ist sie die Bejahung Gottes in sich durch den Willen. Das Zweite ist im Ersten eingeschlossen und ist das Wollen Gottes in seinen Ebenbildern und in seinem Wirken. Dem Motiv nach, also im formellen Element der sittlichen Seinsweise, ist dieser Akt mit dem ersten identisch, eine wesentliche Erscheinung und *actus elicitus* der übernatürlichen Liebe, wenn auch der direkte Gegenstand etwas Geschaffenes darstellt — allerdings aber als Terminus der göttlichen Wirksamkeit nach außen. Selbst der sekundäre Gegenstand der Liebe ist demnach durch das gleiche Prinzip und infolge der Identität des Motivs durch den spezifisch gleichen Akt gewollt, so daß in die Liebe kein Teilungsprinzip hineingetragen werden kann.¹ Sie ist und bleibt in allen ihren Akten und konkreten Erscheinungen ein Wollen Gottes, ein Wohlwollen ihm gegenüber und beides um seinetwillen in seinen Ebenbildern. Deshalb schließt jede Betätigung der Gottesliebe das Wollen, die Bejahung der ganzen moralischen Ordnung, den Entschluß, Gott, seine Rechte, seine Pläne usw. überall zur Geltung zu bringen, in sich. Die einzelnen Akte, die hieraus folgen, können nur als konkrete Verwirklichung des Wollens dieses Gesamtzieles betrachtet werden, so daß sie gar nichts anderes sind als Liebe, in einer bestimmten Weise geübt, in einer bestimmten Materie ausgedrückt und verwirklicht. In dieser Hinsicht ist die Liebe Wirkursache aller sittlichen Akte, sie ist die Form derselben, da sie durch die Hinordnung der einzelnen Akte auf ihren formellen Zweck ihnen das eigene Bild aufdrückt, sich mit ihren Prinzipien vereinigt und in der hervorgebrachten Tätigkeit zu einer Einheit wird,² in der das Wichtigste, das Formellste der moralischen Seinsweise, die Übereinstimmung mit dem Zweck, auf die Liebe zurückzuführen ist. Diese sind die indirekten Akte (*actus imperati*) der Liebe, die sie nicht allein, nicht bloß mit ihrem spezifischen Seins-

¹ II-II, Qu. 23, a. 5. Für diese Ausführungen ist in allen einzelnen Teilen und Sätzen die 23. Quästion maßgebend.

² I-II, Qu. 17, a. 4.

gehalt, sondern vermittelst ihrer Dienerinnen, der übrigen Tugenden, hervorbringt. Diese Akte sind nicht Liebe mit Rücksicht auf ihre nächste Artbestimmung,¹ wohl aber infolge des allerletzten Motivs, das ihnen das Sein und ein so geartetes, auf Gott hingeordnetes Sein zu geben befahl und gab. Alle diese Akte gehören nicht mehr der Gattung der natürlichen, rein menschlichen Tätigkeit an, sie sind dem „genus Dei“ entnommen, durch sie nimmt der Mensch an Gottes Wirken in bestimmten Materien teil.

Die Liebe als Tätigkeit ist daher die verwirklichte Gottesbeziehung selbst in der menschlichen Handlung, sie ist die Form jeder sittlich wertvollen Kundgebung des Willens.² Dasjenige, was in diesen indirekten Akten von der Liebe ist und auf Grund dessen sie eben auch Liebesakte genannt werden, ist von dem direkten Akte derselben spezifisch, ja in den meisten Fällen sogar entitativ, nicht verschieden. Die spezifische Identität ist durch die Gleichheit des Motivs sichergestellt, die entitative aber dadurch, daß die Virtualität eines direkten Liebesaktes sich in den meisten Fällen in einzelnen sittlichen Handlungen entwickelt. Die spezifisch und entitativ gleiche Tätigkeit setzt also die Gottesbeziehungen sowohl in die direkten als auch in die indirekten Liebesakte. Der Unterschied ist lediglich in den konstitutiven Elementen der Wirkung zu suchen. In den direkten Liebesakten sind die Gottesbeziehungen in sich (essentialiter) als transzendentale, wesentliche Relationen zu finden, in den indirekten aber nur teilnahmsweise (per participationem) als prädikamentale, akzidentelle Beziehungen. Es mag aber etwas für die physische Wesenheit eines Dinges akzidentell sein, für seinen moralischen Wert ist es indessen essentiell, insbesondere wenn es sich um eine Modifikation handelt, deren Grund der Zweck bildet. So ist es auch in unserem Falle. Fehlt bei einem Akt diese Form, die Gottesbeziehung, so stellt er keinen vollen sittlichen Wert dar. Er mag vom partikulären, vom rein menschlichen Standpunkt aus gut sein. Da aber die Ewigkeitswerte ihm abgehen, fehlt ihm die Stütze der Wahrheit und der unwandelbaren Güte. Dieser Ewigkeitswert stammt aber aus dem letzten Zweck. Fehlt er privativ, d. h. wird er bewußt ausgeschlossen, so ist der Akt ein Unrecht gegen Gott, mag er in sich noch so gut

¹ II-II, Qu. 23, a. 4, ad 1.

² Ib., a. 8.

aussehen.¹ Fehlt er aber bloß negativ, d. h. wird er weder positiv gewollt noch bewußt ausgeschlossen, so ist er materiell, wenn auch nicht formell, in allen seinen erforderten Beziehungen, ein sittlicher Wert. Seine Beschreibung und Bestimmung ist nicht Aufgabe der christlichen Moral, sondern der natürlichen, laikalen Ethik, die sich die Aufgabe stellt, nachzuweisen, daß die moralische Ordnung als ein stabiles, die gesamten sittlichen Beziehungen unter allen Umständen setzendes Prinzip auch ohne Gott als letzten Zweck möglich ist. Dies ist für die christliche Moral ein Unding. Deshalb beschäftigt sie sich mit jenen Normen nicht, die sich aus einem solchen Ausschluß Gottes von der moralischen Ordnung ergeben. Sie hat nur für die sittlichen Vollwerte einen Sinn und verteidigende Worte, wenn sie auch den guten Willen bei einem rein negativen Ausschluß zu schätzen weiß und solche Akte nicht einfach hin zu den Sünden rechnet.

Wollen wir die Stellung der iustitia legalis im Tugendorganismus bestimmen,² so müssen wir ihr Wesen und ihre Universalität ganz nach dem Vorschlag des Aquinaten und nach dem Muster der Liebe vorstellen. Als Prinzip der Handlungen ist sie eine universelle Kraftquelle für das ganze Gebiet des menschlichen Lebens, sofern hier nicht die reinen Gottesbeziehungen oder die Rechtfertigung des Menschen in sich, in seinen inneren Handlungen in Frage kommen, sondern seine äußere Tätigkeit, die operatio exterior. Diese kann nur in dem Falle gut, recht und gerecht genannt werden, wenn sie mit den Forderungen anderer Menschen im Einklang steht, also weder zuviel für den Handelnden in Anspruch nimmt noch zuwenig anderen zuteil werden läßt. Die äußere Tätigkeit muß demnach temperiert, den Forderungen der Gesamtheit angepaßt werden. Die Tugend, die diesen allgemeinen Ausgleich der menschlichen Ansprüche, Forderungen und Leistungen zustande bringt, die innere Neigung des Willens zur Verwirklichung derselben, nennt man die allgemeine Gerechtigkeit, die iustitia generalis. Sie muß vor allem als Prinzip einer inneren Neigung, sich diesen Forderungen, die äußere Tätigkeit im Rahmen des ge-

¹ II-II, Qu. 23, a. 7. Hier setzt Thomas den Unterschied zwischen materiell und formell guten Akten und Werten, von dem wir S. 82 sprechen, auseinander. Seine Beispiele ebd. ad 1 sind sehr sprechend.

² Für die Ausführungen über die iustitia legalis sind hauptsächlich maßgebend: 5. Ethic., lect. 2-3; ib. lect. 11-12; I-II, Qu. 60, a. 3; II-II, Qu. 58, a. 5-6.

nannten Ausgleiches üben zu wollen, zu fügen, in jedem Individuum vorhanden sein. Dies setzt aber voraus, daß die Einzelperson Zustände vorfinde, in welchen sie ihr Sonderwohl, ihre eigenen Zwecke verwirklichen und somit ohne Schädigung ihrer Interessen leben könne. Es muß daher dem individuellen Wollen der Menschheitszwecke das Wollen und Bestimmen derselben durch jenen Faktor vorausgehen, dessen Aufgabe es ist, für das allgemeine Wohl zu sorgen. Mit anderen Worten: Die Natur, ihr Schöpfer muß diesen Ausgleich aller Sonderinteressen wollen und solche Zustände schaffen, in welchen jeder das allgemeine Wohl bejahen kann, ohne hiebei die eigenen Ziele aufzugeben zu müssen. Die allgemeine Gerechtigkeit als Prinzip ist also früher in der Natur als in den Einzelnen vorhanden, ja sie ist die Grundlage, die Ursache des in den Einzelnen wohnenden Gerechtigkeitssinnes. Daß die iustitia generalis in der Natur vorhanden ist, hat sie teils durch die Gleichberechtigung der Menschen in bezug auf das ius utendi, teils durch die Fülle der hiezu notwendigen Güter klar an den Tag gelegt.¹

In ihrem Verhältnis zur Liebe ist die allgemeine Gerechtigkeit ein Organ, durch das die Liebe die Menschenbeziehungen nach Gottes Plänen und den Forderungen der gegenseitigen Liebe entsprechend setzt. Sie steht unter dem Einfluß der Liebe wie die übrigen Tugenden; bei der Gegenwart derselben hört aber ihre Berechtigung ebensowenig auf als jene der anderen. Als Prinzip der sozialen Tugenden bewahrt sie hierüber eine entsprechende ausgedehnte Selbständigkeit, die zu einer vollen wird, sobald sie nicht mehr unter dem Einfluß der Liebe sich betätigt. Hiedurch wird sie zu einer sündhaften oder zu einer neutralen Kundgebung, je nach der Regel, die wir oben angegeben haben.

Betrachten wir aber die allgemeine Gerechtigkeit objektiv, in ihren Vorschriften und als Gegenstand des genannten Prinzips, so wird sie mit dem Namen des allgemeinen Wohles (*bonum commune*) bezeichnet. Dies ist der Inbegriff, der Ausgleich aller partikulären Interessen und Forderungen, in dem sie virtuell enthalten sind und unter dessen Schutz sie verwirklicht werden können und sollen. Daher ist er das Prinzip derselben. Alles, was in den Normen der einzelnen Tugenden, die sich auf die äußere Tätigkeit beziehen, ent-

¹ In der gleichen Weise müssen wir auch über die positive allgemeine Gerechtigkeit sprechen, die ja nur ein Abbild der natürlichen ist. Über die Konstruktion des allgemeinen Wohles vgl. S. 46 ff.

halten ist, ist in ihm virtuell mitinbegriffen, ist bloß eine Konsequenz jener praktischen Bejahung des allgemeinen Wohles, die den Gegenstand dieser Tugend bildet. In diesem Sinne ist die iustitia generalis mit dem Naturrecht identisch, soferne es das allgemeine Wohl der Menschheit ordnet, sie ist die Quelle des praktisch Wahren auf diesem Gebiet. In dieser Beziehung heißt sie iustitia legalis, d. h. eine durch die objektiven Vorschriften des Naturgesetzes geregelte und selbst gesetzgeberische, die Normen der übrigen Tugenden bestimmende, modifizierende Gerechtigkeit.¹

Wie jeder positiven Norm das Naturgesetz, so geht auch der positiven iustitia legalis die naturrechtliche voraus. Die positive bestimmt nur konkret und auf einen gewissen Kreis beschränkt dasjenige, was in der natürlichen Gerechtigkeit im allgemeinen enthalten ist. Jene ist wandelbar, diese hingegen unwandelbar, das Prinzip, die Quelle jener, in ihrer Ausdehnung aber die gesamten Ziele der Menschheit als solche umfassend. Sie wird durch die positive nicht außer Kraft gesetzt, sie beeinflußt weiter die menschliche Tätigkeit, insbesondere die positive Gerechtigkeit selbst, damit diese nicht in einen Partikularismus ausartet und die Ziele der eigenen Soziätät über die allgemeinen Menschheitszwecke setzt oder zu deren Nachteil bewerkstelligt. Der positiven legalen Gerechtigkeit geht demnach eine natürliche voraus, und zwar in ihrer Eigenschaft als strenge, ja viel strengere Gerechtigkeit, als die positive ist. Ihre Normen sind so streng, daß an ihnen zu rütteln, etwas zu ändern, keiner positiven Autorität gestattet ist. Hiermit wollen wir durchaus nicht behaupten, daß die beiden spezifisch verschiedene Formen der iustitia legalis sind. Sie verhalten sich zueinander wie die Liebe, in ihrer Allgemeinheit gefaßt, sich zu dem konkreten Kreis ihres Betätigungsfeldes verhält. Das Motiv und die vorbildliche Ursache beider ist spezifisch einheitlich: das bonum commune humanum. Daher ist die iustitia legalis

¹ Die allgemeinste Legalgerechtigkeit, die die gesamte geschöpfliche Tätigkeit nach den Forderungen des letzten Zweckes, auf das allgemeine Wohl des Universums ordnet, ist die lex aeterna in Gott. Gott ist das allgemeine Gut, der Gegenstand jedes geschöpflichen Strebens wie auch der letzte Grund des partikulären Wohles. Das allgemeine Wohl in einzelnen Kreisen, z. B. als Menschheitswohl, ist ein Abbild der Legalgerechtigkeit Gottes, gegeuständig aber ein Teil derselben. Sprechen wir daher von der Legalgerechtigkeit der Natur in bezug auf das Menschheitswohl, so verstehen wir darunter den entsprechenden Teil des ewigen Gesetzes.

auf dem Gebiet der Natur spezifisch und entitativ eine Tugend. Spezifisch verschieden sind die iustitia legalis naturalis und supernaturalis.¹ Diese will das Menschenwohl in übernatürlichen Prinzipien, im Interesse und in Unterordnung unter übernatürliche Zwecke, jene aber im Rahmen der Natur und im Interesse irdischer Zwecke. Diese ist im wesentlichen mit der Liebesordnung identisch, ist eine Begleiterscheinung derselben, jene aber ist das Prinzip einer im Rahmen der Natur möglichen Liebe. Die Rechtsordnung der Kirche entnimmt ihre Normen von der Gottesliebe, hat zum direkten Ziel, die Menschen zu Gott zu führen — *per temporalia ad aeterna* —, die Rechtsordnung des Staates aber entnimmt ihre Normen vom zeitlichen Wohl, will dies den Bürgern mitteilen, ihnen zu dessen Genuss verhelfen. Ihr Unterschied ist wesentlich. Die iustitia legalis der übernatürlichen Ordnung wird durch die Tugend der Gottesverehrung (*religio*) vertreten, hat aber manche Unterschiede aufzuweisen, wodurch sie, wenigstens der eingegossenen legalen Gerechtigkeit gegenüber, eine gewisse Inferiorität aufweist. Die *religio*, mag sie als strenge Gottesverehrung oder als Heiligkeit aufgefaßt werden, besteht nicht im Wollen Gottes, dies ist die Aufgabe der Liebe, sondern im Wollen der Mittel zur Liebe Gottes, in der Hinordnung sämtlicher menschlichen Akte zum Zweck des Gesetzes, zur Liebe: sie ist wesentlich und bloß eine Dienerin der Liebe. Sie geht nicht konstitutiv oder auch konstruktiv vor, sondern bloß ausführend und auch in dieser Rolle nicht den Zweck anstrebind und wollend, sondern die Mittel zu ihm.² Die iustitia legalis hingegen besteht im Wollen der allgemeinen Menschenzwecke und verhält sich auf dem ganzen Gebiete befehlend. Die übrigen Tugenden sind ihre Dienerinnen, die diese Befehle ausführen. Selbst wenn sie sich ausführend verhält, wie bei den Untergebenen, geht sie kraft ihres Seinsgehaltes auf den genannten Zweck, den sie auch in Gegenwart der Liebe mit einer entsprechenden Unabhängigkeit anstrebt und die Mittel dazu bestimmt. Daher besitzt die iustitia

¹ Hier beachten wir nur die gegenständlichen Unterschiede, nicht aber jenen, der im Rahmen des gleichen Objektes durch die Erwerbsform (*infusio* und *acquisitio*) entsteht.

² Vgl. II-II, Qu. 81. Die *religio* wird von Thomas als ein pars potentialis iustitiae legalis aufgefaßt und behandelt, ebenso wie die *pietas*, die die Vaterlands- und Familienpflichten regelt. Die Freigebigkeit betrachtet er hingegen als eine abgeschwächte Form der iustitia distributiva.

legalis als Kraftquelle des menschlichen Lebens eine gewisse Superiorität über die religio.

Innerhalb der beiden Gebiete müssen wir wohl spezifische Unterschiede anerkennen. So ist die iustitia legalis, sofern sie im Führer des Gemeinwesens ist, von jener spezifisch verschieden, die die Untergebenen leitet. Dies kraft des Gegenstandes selbst. Denn eine spezifisch verschiedene Tätigkeit ist, das allgemeine Wohl konstruktiv zu bestimmen oder anzuwenden und dasselbe bloß ausführend zu wollen.¹

Die natürliche soziale Gerechtigkeit kennt die Lebensgemeinschaft in und mit Gott nicht. Daher kann sie die Erhaltung und Förderung derselben in ihr Programm an sich nicht aufnehmen. Sie schließt aber auch die mit ihr gegebenen Zwecke und Mittel nicht privativ aus. Es steht demnach gegenständlich nichts im Wege, daß sie durch die Prinzipien der Gottesgemeinschaft ergänzt und sich gänzlich in den Dienst dieser höheren Ziele stelle. Diese ideale Einheit und Harmonie strebt das Christentum an; ein solches Gemeinwesen würde die Identität des Gesetzgebers der Natur und der Übernatur erfordern. Ist eine positive Verknüpfung beider Ordnungen nicht möglich, so kann die natürliche Legalgerechtigkeit die Interessen der übernatürlichen negativ, durch eine wohlwollende Neutralität, unterstützen, indem sie dieselben in ihrer Entwicklung nicht hindert, ja sie mit ihren eigenen Mitteln fördert. Dies tritt ein, wenn das Gemeinwesen auf dem strengen naturrechtlichen Boden aufgebaut ist und sich ständig im Rahmen der Sittlichkeit bewegt.

Ist die iustitia legalis als bonum commune der Inbegriff, das Prinzip und die inhaltlich allgemeine Norm aller Normen, die die menschliche Tätigkeit auf einem Gebiet regeln, so ist die Legalgerechtigkeit der Natur das bonum commune humanum, die Erhaltung und Entwicklung der Menschheit auf dem ganzen Gebiet der physischen und sittlichen Kultur. In diesem allgemeinen Zweck sind alle Normen enthalten, die einzelne Zeiten, Orte und Gemeinwesen zur Regelung ihrer eigenen Interessen und Sonderzwecke aufstellen können und dürfen. Die Natur hat aber an sich keine bestimmten Zwecke angegeben und sie kann dies auch nicht tun. Deshalb kam die Legalgerechtigkeit der Übernatur, durch die als bonum commune die Erhaltung und Entwicklung der Menschheit auf Grundlage und im Rahmen der Gottesge-

¹ II-II, Qu. 47, a. 11.

meinschaft proklamiert, in letzter Analyse aber in den christozentrischen Zwecken bestimmt wurde. In beiden Fällen muß dieses bonum commune ein wahrhaft allgemeines, d. h. für alle Menschen, für alle Zeiten und Gemeinwesen geltendes und anzustrebendes Gut sein, so daß in ihm nicht bloß einzelne Gruppen, sondern jedes Individuum die Prinzipien zur Verwirklichung seines eigenen Wohles erblicken könne. Es muß so beschaffen sein, daß in ihm alle Sonderinteressen ausgeglichen werden, d.h., daß sich dasjenige, was das Individuum auf der einen Seite eventuell verliert, auf der andern Seite durch entsprechende Vorteile ergänzt vorfinde (z. B. Schutz, Hilfe der Mitmenschen usw.). Diese Schranken findet daher jede positive Autorität, die das allgemeine Wohl für ein bestimmtes Gemeinwesen näher normiert, vor; es findet aber dieselben auch jeder vor, der das bonum commune bloß ausführend anstrebt. Es ist daher ungemein wichtig, genau zu bestimmen, was im allgemeinen Wohl eine positive Autorität konstitutiv und was sie bloß deklarativ bestimmt. Im ersten Falle schafft sie Recht, und dies kraft der Machtvollkommenheit, die ihr aus der Quelle des positiven Gesetzes zufließt. Im zweiten Falle ist sie aber eine bloße Beschützerin des Rechtes, wozu sie den Auftrag wieder nur von der höheren Autorität erhalten hat. Dies kommt auf dem Gebiet der übernatürlichen Legalgerechtigkeit darin klar zum Vorschein, daß die Kirche dasjenige, was z. B. zum Wesen der Sakramente gehört, einfach vorfindet und es nur zu schützen verpflichtet ist. Andere Momente, die das Gebiet der Sakramente, besonders in ihrer sozialen Bedeutung, berühren, stammen aus der Natur der Kirche als einer selbständigen Gesellschaft. Hier schafft die Kirche Recht und waltet mit ihm je nach Gutdünken. Ebenso ist es mit dem Staat. Er findet Rechte und Normen vor, zu denen wir auch das Benützungs- und das Eigentumsrecht des Menschen zählen werden. Als eine selbständige und sich genügende Gesellschaft kann und darf er dieselben aus seinem eigenen bonum commune nicht ausschließen, er darf sie aber auch nicht konstitutiv behandeln. Er ist ein bloßer Beschützer derselben, er kann sie ohne Verletzung der Gerechtigkeit nicht an sich reißen, seine Bürger ihrer berauben und überhaupt so vorgehen, als wenn er die Quelle derselben wäre. Alles aber, was zum Schutze dieser Rechte nötig ist, wie auch die Regelung der übrigen Beziehungen der Bürger, die zum friedlichen Beisammensein und zur vollen Entwicklung des

wirtschaftlichen und kulturellen Wohles notwendig sind, stammen von ihm konstitutiv.¹ Diese beiden Momente im Staatswohl muß man auseinanderhalten, da man bei etwaigen Übergriffen nur nach diesem Maßstab berechtigt ist, den Gehorsam zu verweigern. Allgemeines Wohl, positiv gefaßt, und Staatszweck sind also nur unter der Voraussetzung identisch, daß der Staat auf dem Boden des Naturrechtes steht und die genannten Aufgaben für sich bindend anerkennt. Sonst aber müssen wir dem Staat sagen, daß seine Zwecke bloß einen Teil des allgemeinen Wohles bilden und daß er selbst daran schuld sei, wenn wegen seines gewalttamen Vorgehens in der Verwirklichung derselben keine Einheit herrscht und die Bürger zum Schutze ihrer Interessen und Rechte sich organisieren. Daß solche Bestrebungen das Dasein des Staates gefährden, haben wir an der Geschichte der nationalen Organisationen sehen können. Daß aber der Staat seinem Schicksal überlassen wird, kommt davon, daß er sich dem Schutz des Naturrechtes entzogen und sich zur Quelle des eigenen Daseins gemacht hat.

Das positive *bonum commune humanum* ist demnach die Erhaltung und Entwicklung der Menschheit im Rahmen der Sittlichkeit nach Maßgabe der konkreten örtlichen und zeitlichen Verhältnisse. Es ist dasselbe ein nationales, wenn dabei die physiologischen und psychologischen Kräfte und Interessen einer bestimmten Einheit in Frage kommen. Sind aber die Interessen des Menschen als solchen maßgebend, so ist es ein übernationales. Das *bonum commune* kann ferner wirtschaftlich, kulturell usw. gefaßt werden, je nachdem es sich um die Erhaltung und Entwicklung der entsprechenden Interessen handelt. Alle diese und die sonst noch möglichen Formen des *bonum commune* auf bestimmten Teilgebieten können unter dem Begriff des Staatswohles zusammengefaßt werden. Will man aber unter Staatswohl nur das verstehen, wo die Autorität konstitutiv vorgeht, so ist dasselbe nur der Inbegriff und das Prinzip jener Normen und Maßnahmen, die zur ungestörten Verwirklichung der Menschheitszwecke in einem Gemeinwesen nach den örtlichen und zeitlichen Umständen erfordert sind.

¹ In diesem Sinne muß man von der *iustitia legalis*, die die Ordnung aller Menschenbeziehungen zum Gegenstande hat, die *iustitia politica* unterscheiden. Unter dem ersten Gesichtspunkt behandelt Thomas mit Aristoteles die Legalgerechtigkeit in 5. Ethic., lect. 2-3, unter dem zweiten aber ebd., lect. 11-12.

Die iustitia legalis ist daher die Pflicht, die Menschenbeziehungen in die gesamte äußere Tätigkeit hineinzutragen. sei es konstruktiv von seiten des Führers, sei es ausführend von seiten der Untergebenen. Sie ist die Grundlage der Verantwortung des Menschen nicht bloß vor Gott, sondern auch vor der Gesellschaft. Hat sie nichts vorzuschreiben, wie auf dem Gebiete der Liebe und der inneren Ordnung des Menschen, so ist eine Verantwortung vor der Gesellschaft nicht gegeben. Gehört aber etwas in ihr Gebiet, so ist die Möglichkeit auch einer solchen gegeben: sich zu stellen und zu unterwerfen ist Pflicht des Einzelnen, zur Verantwortung zu ziehen, „zu überführen und die Hand aufzulegen“ Pflicht der Gesellschaft. Ist der Mensch daher im Erwerb und in der Verwaltung seines Eigentumsrechtes durch die allgemeinen Menscheninteressen gebunden, so kann er, falls er die naturrechtlichen Normen nicht einhält, von der Gesellschaft zur Verantwortung gezogen werden.¹

Als Tätigkeit ist die iustitia legalis das Wollen des bonum commune, die praktische Bejahung und Verwirklichung desselben. Da aber das allgemeine Wohl zwar durch einen einzigen Akt gewollt, aber nur durch die entitative und spezifische Vielheit der menschlichen Tätigkeit verwirklicht werden kann, so ist sie, ähnlich wie die Liebe, ein allgemeines, bewegendes Prinzip der gesamten äußeren menschlichen Tätigkeit. Sie hält alles in ihrem Bannkreis, modifiziert die Handlungen nach den Forderungen des allgemeinen

¹ Bestimmt der Staat in seiner Gesetzgebung, was als eine Verletzung der allgemeinen Interessen anzusehen ist, so sind die Bürger bloß vor dem Staat gerechtfertigt, wenn sie diese Normen beobachten. Um auch vor der Legalgerechtigkeit der Natur und vor Gott gerechtfertigt dazustehen, ist mehr nötig. Von der Beobachtung dieser höheren Normen kann der Staat niemanden dispensieren, er darf aber auch den Schein nicht aufkommen lassen, daß nur seine Normen bindend sind. Betont man daher ständig die Ordnung der Vermögensverhältnisse durch den Staat, so leistet man der natürlichen Gerechtigkeit und der Sittlichkeit keinen guten Dienst. Der Staat ist berechtigt, Streitigkeiten und Klagen der Bürger zu schlichten, wenn ihm solche vorgelegt werden, aber er ist kein Eigentümer der Naturgüter und kann deshalb dieselben nicht austeilten, nicht die Prinzipien ihres Erwerbes und ihrer Verwaltung bestimmen. Wie wenig die Staatsvorschriften in dieser Beziehung ausreichend sind und wie wenig sie imstande sind, die Interessen der Bürger zu schützen, kann man aus der Entstehung und aus dem Ende so mancher kapitalistischen Unternehmungen entnehmen. Wie auf anderen Gebieten der Sittlichkeit, so ist auch hier der einzige verlässliche Hüter der Ordnung das Gewissen, dessen Regel nicht die Staatsgesetze, sondern die Gesetze Gottes bilden.

Wohles, setzt in dieselben die Menschheitsbeziehungen. Diese Beziehungen sind virtuell in ihrem direkten Akt eingeschlossen und werden als prädikamentale Relationen den übrigen Tugendakten mitgeteilt. Sie ist wesentlich (per essentiam) Gerechtigkeit, die übrigen Akte, durch die das Menschenwohl verwirklicht wird (also selbst die iustitia commutativa und distributiva), nur durch Teilnahme (per participationem). Ihr Betätigungsgebiet ist der Gebrauch des gesamten Tugendorganismus für äußere Tätigkeiten und zu den Zwecken des Gemeinwohles.¹ Sie ist daher in ihrem direkten Akte die Gerechtigkeit, in ihren indirekten Akten aber die Gerechtigkeit in bestimmten Materien. Die legale Gerechtigkeit ist daher der letzte Hort der sittlichen Werte. Fehlt in der menschlichen Handlung die Gottesbeziehung, so ist sie ein unvollkommener sittlicher Wert, aber sie kann durch ihre Menschenbeziehungen noch immer etwas Vernünftiges und Anziehendes aufweisen. Fehlen aber auch diese, so bleibt der reine Egoismus übrig, in dem weder etwas Vernünftiges noch etwas Anziehendes entdeckt werden kann. Ohne die Legalgerechtigkeit ist die Menschheit dem reinsten Nihilismus und dem Kampf aller gegen alle ausgeliefert.

Außerordentlich interessant sind die Bemerkungen des Aquinaten über das Verhältnis zwischen Liebesordnung und Rechtsordnung, sofern hier die reine Menschenliebe zur Sprache kommt. Die beiden gehen umgekehrt vor. Die Gerechtigkeit beginnt bei Ungleichheiten und hört bei deren Ausgleich auf. Die Liebe aber beginnt bei ausgeglichenen Zuständen und hieraus geht sie zu den ungleichen, proportionierten Leistungen über.² Hierin drückt der hl. Thomas seine Überzeugung aus, daß Liebe unter den Menschen ohne vorausgehende Gerechtigkeit nicht möglich ist, und daß somit die Rechtsordnung die Stütze und die Grundlage der Liebesordnung ist.

Die Natur beabsichtigt Ewigkeitswerte: die Erhaltung und Entwicklung der Art. Zu diesem Zwecke dienen die Individuen bloß materiell. Nicht sie sind der Terminus des Naturwollens, sondern die Art. Die Art wird aber in den wandelbaren Individuen erhalten und entwickelt, so daß die Natur in Hinsicht auf ihren Zweck ein Interesse am Sein und Wohlsein der Individuen hat, und zwar ein um so

1 In 5. Ethic., lect. 4.

2 In 8. Ethic., lect. 7.

größeres, je mehr dieselben für ihren Zweck in Betracht kommen, je mehr sie zur Erhaltung und Entwicklung der Art beitragen. Im Wollen des großen, allgemeinen Ziels, des *bonum commune* der Art, ist daher das proportionierte, nach der Wichtigkeit bemessene Wollen der Individuen eingeschlossen. Das Dasein der Individuen, ihre Entwicklung ist durch den gegenseitigen Kampf gefährdet, der daraus entsteht, daß nicht jedes von ihnen dasjenige besitzt, das zur eigenen Erhaltung und Entwicklung unbedingt notwendig ist. Daher muß die Natur zuletzt in bezug auf die Lebensbedingungen die absolute Gleichheit schaffen, falls sie ihren Zweck, die Erhaltung und Entwicklung der Art, erreichen will. Erst in dieser Voraussetzung, daß die Daseinsbedingungen der Individuen, ihre proportionierte Wertung intendiert werden und die dazu erforderlichen Mittel in Hülle und Fülle vorhanden sind, ist das allgemeine Wohl sichergestellt und die Mitarbeit an seiner Verwirklichung als ein anzustrebendes Gut motiviert. Wenn sich nun die Individuen in diesem Ausgleich der Gerechtigkeit, in dem *bonum commune*, treffen, fängt die Liebe unter ihnen an und sie sind in der Lage, einander entsprechende, insbesondere proportionierte Liebesdienste zu erweisen. Haben sie ihre gleichen Menschenrechte nicht, wie können sie die Vorgesetzten ehren und das allgemeine Wohl wollen? Wie kann man von ihnen die Wirkung der Liebe, den Frieden, erwarten, wenn die elementaren Bedingungen des menschenwürdigen Daseins fehlen? Die Liebe kann nur dann in Funktion treten, wenn ihr Gegenstand *sub ratione boni* vollständig konstituiert und sichergestellt ist. Sonst kann entweder überhaupt keine Liebe entstehen oder es wird dem Haß noch immer ein Spielraum gewährt. Daher muß der Liebe ein Ausgleich durch die Gerechtigkeit vorausgehen, damit sie sowohl das Gleiche als auch das Ungleiche lieben und ehren könne.

Das Werk der Gerechtigkeit kann nicht bloß die Natur, sondern in einer viel vollkommeneren Form auch die Übernatur vollbringen und alle Interessen der Menschen nicht mit Naturgütern, sondern in und mit Gott, im höchsten Gut, im Inbegriff alles Guten, ausgleichen. Dies tat sie auch tatsächlich und erwarb durch Christus die hierzu notwendigen Heilmittel und Prinzipien für die Menschheit. Ist der Ausgleich erreicht, so hört die Aufgabe der Gerechtigkeit auf und die Liebe kann ihren Weg ungestört gehen. Von seiten Gottes und Christi ist alles geschehen, daß die Liebe ihre

ausschließliche Herrschaft übernehmen könne und die Gerechtigkeit und das Recht als selbständige bewegende Kräfte des menschlichen Lebens aufhören. Wollen aber die Menschen dieser übernatürlichen Gottesliebe in ihrer Moral keinen Platz einräumen, so sind sie selbst schuld daran, daß sie unter der Rute des Rechtes bleiben und daß dasselbe sich in den verschiedensten Formen bei ihnen meldet, an sie Forderungen stellt. Bald kommt es als Bote des Naturrechtes und gleicht das Ungleiche in der Form eines Unglücks aus. Bald kommt es als ein von Menschen, von ungerechten Herrschern zugefügtes Unrecht und gleicht das Ungleiche aus. Seiner Hand kann man nicht entweichen. Deshalb wundert es uns, daß man dasselbe in der rechten und rechtmäßigen Form nicht in seinen Haushalt hineinlassen will. Der Liebe sich entziehen und dem Recht sich nicht unterwerfen heißt aber so viel als sowohl die Gottesbeziehungen als auch die Menschheitsbeziehungen aus der Tätigkeit ausschließen. Die beiden sind aber, wie wir gesehen haben, die Quellen der Sittlichkeit, die eine der sittlichen Werte einfachhin, die zweite wenigstens in deren Bruchstücken. Sind nun beide gestrichen, so bleibt eine egoistische Menschenmasse ohne Ideale, ohne moralische Werte, also eine Menge von Individuen, die sich gegenseitig hassen und auffressen und außer der Befriedigung der individuellen Triebe und Interessen nichts anderes kennen.

Der hl. Thomas weiß genau, daß die universelle Heilkraft der Liebe für die gesamten Beziehungen der Menschen ausreicht. Er wird es an dem damaligen Pauperismus ebenso gesehen haben wie wir, daß die Menschen diese allgemeine Medizin nicht anwenden. Deshalb hat er immer von Naturrechts- und strengen Gerechtigkeitspflichten gesprochen, um ihnen zu zeigen, daß es auch einen andern rechtmäßigen Weg zur Abänderung der Zustände gibt, als jener der von ihnen verachteten Liebe ist.

* * *

Durch die iustitia legalis als Norm werden die Schranken gezogen, innerhalb welcher sich die menschliche Tätigkeit bewegen soll und darf, um den Forderungen der Mitmenschen genügen zu können, dieselben nicht zu verletzen. Die ständige Bereitwilligkeit im Willen, sei es des Führers, sei es des Untergebenen, sich dieser Norm zu fügen, ist die Legal-

gerechtigkeit als Prinzip. Die Verwirklichung dieser Norm in den einzelnen Handlungen, die lebendig gewordenen Menschenbeziehungen, sind die iustitia legalis als Tätigkeit. In allen Fällen ist in ihr die im Rahmen der Natur mögliche Rechtfertigung des Willens und des Menschen eingeschlossen und gegeben. Bei der Mitarbeit des Einzelnen an dem allgemeinen Wohl wie auch bei der Verwirklichung der Menschenbeziehungen in den einzelnen Handlungen geht die iustitia legalis befehlend und bewegend vor. Alles, was unter ihrem Einfluß geschieht, ist Gerechtigkeit, es kann und muß aber auch als Akt einer partikulären Tugend gewertet werden. So ist z. B. in der Eigentumsfrage als näheres Prinzip in bezug auf das Anstreben des Eigentums die Legalgerechtigkeit nicht unmittelbar in sich, sondern durch die iustitia distributiva tätig. Die Legalgerechtigkeit befiehlt, daß alle die Beziehungen, die im bonum commune enthalten sind und aus deren Ausgleich dasselbe entstanden ist, beachtet werden. Die Natur hat den Menschen eine absolute Gleichberechtigung in bezug auf das ius utendi gewährt. Eine Beschlagnahme der irdischen Güter, die dieses Recht auch nur in einem einzigen Menschen unmöglich machen würde, müßte als Verletzung der natürlichen Tauschgerechtigkeit bezeichnet werden. Daher ist der erste Befehl der iustitia legalis, daß jede Beschlagnahme für eigene Zwecke so beschaffen sein muß, daß dadurch das allgemeine Benützungsrecht unberührt und unbehindert bleibt. Sie setzt infolgedessen zur Ausführung ihres Befehles die Tugend der Tauschgerechtigkeit in Bewegung. Da nun die Naturgüter in bezug auf das Benützungsrecht ein gemeinsamer Besitz der Menschheit sind, muß bei ihrer näheren Verteilung schon naturrechtlich nach einem bestimmten Prinzip vorgegangen werden. Dieses ist nach der Stellung des einzelnen Okkupanten oder des Anspruchssubjektes zu dem früher angegebenen Naturzweck zu entnehmen. Die Natur selbst gibt einen Fingerzeig für die Wertung einzelner Personen in dieser Hinsicht dadurch, daß sie die Menschen mit verschiedenen Fähigkeiten hervorbringt, die sie zur Verwirklichung und zur Mitarbeit an ihrem Zweck in verschiedenen Graden habilitiert. In allen Fällen ist aber das gerechte Teilungsprinzip der gemeinsamen Naturgüter der Wille, sich den Intentionen der Natur anzubequemen, ihre Güter nicht für individualistische Zwecke in Anspruch zu nehmen, sondern in der Eigenschaft als Person, als Prinzip

einer Reihe von Handlungen, das bei jeder Befriedigung der Sonderinteressen an der Verwirklichung des *bonum commune*, des allgemeinen Naturzweckes, mitzuwirken entschlossen ist. Diese Eigenschaft als Prinzip kommt den Menschen nicht in der Form einer absoluten Gleichheit, sondern nur als Proportion zu. Mögen die konkreten Gründe in der Verschiedenheit der Fähigkeiten oder des Glücks usw. gesucht und gefunden werden, eines ist sicher: daß dies naturrechtlich im ständigen Wollen der proportionellen Mitwirkung zum *bonum commune* zu suchen ist. Dies ist aber die Aufgabe der *iustitia distributiva*, die ein Teil der partikulären Gerechtigkeit ist.¹ Daher der Befehl der *iustitia legalis*: die Beschlagnahme der gemeinsamen Naturgüter, selbst im Rahmen des unberührten allgemeinen Benützungsrechtes, darf und soll nur nach den persönlichen Proportionen angestrebt werden, d. h. mit dem ständigen Willen, dieselben als Prinzip des partikulären und allgemeinen Wohles zu besitzen. Die Ausführung dieses Befehles ist die Aufgabe der *iustitia distributiva*, die als Prinzip, Norm und Tätigkeit die menschlichen Handlungen auf ihrem eigenen Gebiet ebenso leiten muß als andere Tugenden. Daher ist die nichtproportionierte Verteilung der gemeinsamen Naturgüter eine Verletzung nicht bloß der *iustitia legalis*, sondern auch der *distributiva*. Daher behandelt der hl. Thomas die Freigebigkeit, sofern dieselbe die Freiheit des affektiven Lebens von der ungeordneten Erwerbslust bezeichnet, als einen potentiellen Teil der *iustitia distributiva*, den Geiz aber wie auch die Verschwendug als eine Sünde gegen dieselbe und so mittelbar auch gegen die Legalgerechtigkeit.² Daher steht die Eigentumsverwaltung unter den Normen der *iustitia distributiva*, die eine individualistische Verfügung verpönt, während das Eigentum selbst unter dem unmittelbaren Schutz der Legalgerechtigkeit steht, von ihm seine innere Begrenzung erhält (selbstverständlich aus Rücksicht auf die angegebenen Forderungen der beiden Arten der *iustitia particularis*).

Daß die Besitzverteilung nach diesen Prinzipien vor sich gehen muß, glauben wir im folgenden nachweisen zu können. Daß aber hierbei die Gerechtigkeit als solche, also nicht etwa eine andere Tugend maßgebend ist, können wir aus

¹ I-II, Qu. 60, a. 3, ad 3; in 5. Ethic., lect. 4.

² Als Prinzip ist sie die Quelle der Verletzung der Tauschgerechtigkeit. II-II, Qu. 118, a. 3-4.

dem Umstand folgern, daß hier objektive Forderungen der Menschen einander gegenüberstehen. Daß endlich die Gerechtigkeit hierin das Prinzip der Liebe unter den Menschen ist, werden wir noch näher beweisen. Die Liebe spielt sich in den gleichen Kreisen ab wie die Gerechtigkeit. Die Teilnahme (communicatio) an einem gemeinsamen Zweck oder Gut ist die Grundlage beider, von ihr werden die Motive der Handlung entnommen und je nach der Natur und Festigkeit derselben richtet sich auch ihre Betätigung.¹ Da nun sowohl der Gegenstand (die äußere Tätigkeit) als auch das Betätigungsfeld (die verschiedenen Formen des menschlichen Verkehrs) beider Tugenden identisch sind, ist es oft nicht leicht zu bestimmen, welcher von ihnen eine bestimmte Tätigkeit zuzuschreiben sei. Da die genannten Materialobjekte wegen ihrer Identität solche Bedenken zu zerstreuen nicht imstande sind, muß man das Formalobjekt, die Motive, untersuchen. Die Gerechtigkeit wird nur durch Forderungen in Bewegung gesetzt, die Liebe auch ohne solche: sie will nur mitteilen und fragt nach den Gründen nicht. Aber eben deshalb muß ihr ein in jeder Beziehung ausgeglichenes, begehrenswertes Objekt vorgelegt werden, dessen Wollen sie in ihrer mitteilsamen Tätigkeit ständig erhalten kann. Ist ein solches nicht vorhanden, so muß es zuerst geschaffen werden, damit Liebe überhaupt möglich sei. Dies ist die Aufgabe der Gerechtigkeit, die nur durch begründete Urteile und streng bewiesene Forderungen sich bewegen läßt, unter ihnen einen Ausgleich erzielt und so ein begehrenswertes Objekt herstellt. Ist also der Kreis des menschlichen Verkehrs und der gemeinsamen Interessen nicht oder nur in schwachen Umrissen bestimmt, so ist Liebe nicht möglich, bevor die Gerechtigkeit nicht alles ausgleicht und das Objekt als Grundlage eines gemeinsamen Vorgehens sub ratione boni bestimmt.² Dann kann die Liebe sich entfalten und auch dasjenige, was eine Rechtspflicht ist, unter ihren eigenen Motiven verwirklichen und darüber hinaus noch viel Gutes erweisen, je nach ihrem eigenen Seinsgehalt

¹ In 8. Ethic., lect. 8.

² Selbst in solchen Fällen, in denen dies alles Naturtriebe sicherstellen und der Liebe ein Fundament bieten (Ehe, Elternliebe usw.), muß, um ihr eine Allgemeinheit und Dauerhaftigkeit zu gewähren, die Regelung jener Beziehungen vorausgehen, die sie in ihrer Übung stören würden. Hier tritt das Recht auf und gilt als Stütze der Liebe. Um so mehr muß dies dort der Fall sein, wo das Band von Natur aus locker ist, wie bei der gesellschaftlichen Vereinigung der Menschen.

— ohne Verpflichtung. In solchen Fällen muß man sagen: **Recht schreibt vor, Liebe führt aus.** Geht aber in solchen Fällen, wo die Bedingungen gegeben sind, das Recht nicht voraus, so ist weder Liebe noch Gerechtigkeit möglich, was eine ziemlich treue Abbildung der jetzigen sozialen Verhältnisse gibt.

* * *

Das *bonum commune* als Inbegriff und Prinzip des Sonderwohles ist Gegenstand der Legalgerechtigkeit des Schöpfers. Möge man in ihm die Rechte Gottes zu seinen Ebenbildern oder die selbständige gefaßten Rechte der Menschen, also ihre Rechte zu Gott, zu seinen Wohltaten, erblicken, dasselbe bloß für die natürliche oder auch für die übernatürliche Ordnung fassen, in allen Fällen ist es ein Ausfluß, ein Abbild der Gerechtigkeit Gottes. Die letzte bewegende Kraft ist auch hier die Liebe; die Bestimmung, die Ausführung hingegen ist einer andern Eigenschaft Gottes, der Gerechtigkeit, zuzuschreiben. Von einer Gerechtigkeit im strengen Sinne des Wortes, im Sinne einer *ordinatio ad alium*, kann man bei Gott nicht reden, da er keinen selbständigen Rechts-subjekten gegenübersteht. Er ist die Quelle des Rechtes, wie auch des Seins. Aus diesem Grunde hat er keine Pflichten anderen gegenüber, sondern nur sich selbst ist er verpflichtet, jedem Geschöpf dasjenige zukommen zu lassen, was ihm in seinem hervorgebrachten Sein gebührt.¹ Gott steht demnach keinem *debitum legale*, sondern einem *debitum morale* oder auch *condecoriae*² gegenüber, sofern der Rechtsgrund in Betracht kommt. Sieht man aber bloß auf die objektiven Verhältnisse der Forderungen, so sind dieselben sowohl in bezug auf Gott als auch in den gegenseitigen Beziehungen der Geschöpfe wahre und strenge Rechtsansprüche. Es ist eine Ehrenpflicht für Gott, daß seine Geschöpfe nach ihren Proportionen gut versorgt seien. Seine *iustitia distributiva* erheischt dies unbedingt und läßt ihrerseits allen unterschiedslos dasjenige zukommen, was zur Erreichung der Ziele des Einzelnen im Rahmen der gemeinsamen Interessen des Universums und einzelner Teile desselben notwendig ist.

— — —
1 I, Qu. 21. a. 1, ad 3.

2 2. C. Gent., cap. 28—29.

Die oberste Zielsetzung in bezug auf die Bestimmung des allgemeinen Wohles ist demnach ein Werk der Gerechtigkeit Gottes, das in seiner Liebe wurzelt, in ihr den letzten Grund, die letzte bewegende Kraft besitzt. Diese Legal-gerechtigkeit Gottes ist das Vorbild, auf das die Menschen, sowohl die Gesellschaft als auch die Einzelnen, hinblicken und das sie verwirklichen sollen. Die Ausführung der Zielsetzung Gottes (*finis in executione*) muß aber die umgekehrte Ordnung einhalten. Bei der Gerechtigkeit muß sie beginnen und in der Liebe enden, diese zu ihrem letzten Zweck machen. Sprechen wir daher von den Gottesbeziehungen in unseren Handlungen, so sind die Vorschriften der Gerechtigkeit hierin nicht bloß nicht ausgeschlossen, sondern direkt mitinbegriffen, als ein Gegenstand der Liebe, die Gott mit und in allen seinen Eigenschaften und Beziehungen will und in die einzelnen Handlungen setzt. Werden daher die Gottesbeziehungen durch die übernatürliche Liebe gewollt und gesetzt, so hören sie nicht einfach hin auf. Rechts- und Gerechtigkeitspflichten zu sein, da man dasjenige, was Gegenstand der Gerechtigkeit Gottes ist, zwar unter dem Einfluß der Liebe, aber formell (*elicitive*) durch die Tugend der Gerechtigkeit wollen und verwirklichen muß. Noch mehr ist dies der Fall, wenn nicht die Liebe, sondern die iustitia legalis die oberste Führung des menschlichen Lebens übernimmt und in der Hand hält. In allen Fällen ist das vernunftbegabte Geschöpf verpflichtet, den Gegenstand der iustitia distributiva Gottes mit der gleichen Tugend zu wollen und deren objektive Sanktionen für sich als maßgebend anzuerkennen. Da nun die Eigentumsverhältnisse der Menschen nicht Gottes Liebe allein, sondern seine Gerechtigkeit geordnet hatte, so ist es ein eitler Versuch, hierin bloß von Liebespflichten der Menschen untereinander zu reden. Sie müssen zunächst dasjenige ausführen, was die Gerechtigkeit Gottes bestimmt und jedem Einzelnen ausgeteilt hat; erst dann können sie an Liebe denken, erst dann können ihre gegenseitigen Beziehungen in der Liebe aufgehen und durch dieselbe allein geregelt und geordnet werden. Mit anderen Worten: die Menschen sind verpflichtet, die irdischen Güter nach dem Maßstab der iustitia distributiva Gottes anzustreben, zu erwerben und zu verwalten, so nämlich, daß bei jeder Beschlagnahme durch die Einzelnen den übrigen Menschen dasjenige zukomme, was ihnen gehört, damit sowohl die Beachtung und Erfüllung der Ehren-

pflichten Gottes als auch die objektiven Rechte der Geschöpfe im *bonum commune* klar zum Vorschein treten. Es ist mit anderen Worten z. B. die Zulassung zum gemeinsamen *ius utendi* unter allen Umständen eine Gerechtigkeitspflicht, die nicht Barmherzigkeit, sondern wohlgrundete Rechte des Nächsten auferlegen.

* * *

Das allgemeine Wohl ist ein sittlicher Wert, der, in der Gerechtigkeit des Schöpfers vorgebildet, durch dieselbe begründet wird. Zur Verwirklichung dieses hohen Gutes gab Gott die irdischen Güter, die infolgedessen als Mittel zu diesem Zweck ebenfalls einen eminenten sittlichen Wert darstellen und nur in dieser Eigenschaft vernünftig angestrebt werden können. Von der Beziehung zum *bonum commune* und zur Sittlichkeit (*bonum virtutis*) können daher die irdischen Güter nicht getrennt werden. Die Pflichten, mit denen sie belastet sind, können nur mit dem *bonum commune et virtutis* begründet, aus denselben abgeleitet werden. Behaupten wir eine soziale Belastung des Eigentums zugunsten der Besitzlosen, so behaupten wir zugleich auch die Pflicht der Armen, den Überfluß der Reichen nur im Rahmen der genannten sittlichen Zwecke in Anspruch nehmen zu dürfen. Sieht man daher von der Sittlichkeit, die die irdischen Güter umgibt, ab, so kann weder eine Abgabepflicht noch ein Forderungsrecht in bezug auf den Überfluß festgestellt werden. Hierin unterscheidet sich der Thomismus von dem Sozialismus am meisten. Für diesen ist die sittliche Bestimmung der irdischen Güter belanglos; er kennt nicht jene Belastung, die der Thomismus behauptet und nach der die irdischen Güter nur im Interesse sittlicher Zwecke, nur für das Streben nach Vollkommenheit beschlagenmt werden können. Daher ist der Sozialismus und sein Partner, der Kommunismus, der Lehre des hl. Thomas privativ entgegengesetzt, und daher schließen unsere Argumente für die Bedürfnisse der Armen nach diesen Systemen nicht.

Zweites Kapitel

DIE GOTTESEBENBILDLICHKEIT ALS GRUNDLAGE DES BENÜTZUNGS- RECHTES UND SEINER EIGENSCHAFTEN

1. Vernunftbegabtheit und Benützungsrecht.

Auf die Frage, ob dem Menschen über die äußeren Dinge von Natur aus, also naturrechtlich, ein Besitzrecht zukomme, antwortet Thomas bejahend. Der Mensch ist ein Ebenbild Gottes. Deshalb steht er den irdischen Gütern gegenüber ähnlich wie Gott. Die Forderungen der geschaffenen Natur vor Augen haltend, können wir sagen, daß, proportioniert aus dem gleichen Grunde und in einem ähnlichen Maße, aber auch mit ähnlichen Verpflichtungen der Freigebigkeit und Uneigennützigkeit, der Mensch Herrscherrecht und Besitzansprüche über die äußeren Dinge hat, wie Gott selbst. In diesem Prinzip ist die Quintessenz der Stellungnahme des Aquinaten ausgedrückt, alles übrige braucht einfach aus demselben bloß deduktiv abgeleitet zu werden. Ist das Verhältnis des Menschen zu Gott in der vollständigen Abhängigkeit zu bestimmen, so ist auch sein Besitzrecht in allen Formen seiner Ausübung in der gleichen Abhängigkeit zu erblicken. Ist er Gott gegenüber das beschränkte, geschaffene Wesen, das neben sich andere Geschöpfe, insbesondere aber gleichberechtigte Glieder anerkennen muß, so ist sein Besitzrecht nach oben, nach unten und auch nach nebenhin beschränkt. Erreicht er endlich nur in der Mitarbeit mit seinen Nebenmenschen, in der Gesellschaft, seine eigentliche menschliche Vollkommenheit, so muß sein Besitzrecht durch soziale Rücksichten beschränkt und sein Eigentum — falls ihm ein solches überhaupt zukommt — sozial belastet sein. Diese Gedanken bezeichnen den Weg, den der hl. Thomas in der Bestimmung des Eigentumsrechtes gewandelt ist.

Um in dieser schwierigen Frage sicher vorgehen zu können, teilen wir den Rechtstitel des menschlichen Besitzes in ein *principium radicale* und in ein *principium for-*

male (actuale) ein. Das erste ist die Wurzel der Besitz- und Eigentumsfähigkeit des Menschen und begründet dessen *dominium radicale*, das *ius utendi*, das Benützungsrecht der irdischen Güter. Das zweite beschlägtnahmt einen bestimmten Teil der äußereren Dinge zur ständigen, eigenen Verwaltung und Verfügung und begründet das *dominium formale* (actuale), den vollwertigen Besitz und das tatsächliche, formelle Eigentum und hiermit das *ius procurandi et dispensandi*, das Verwaltungs- und Verfügungsrecht nach eigenem Gutdünken.

Hieraus entnehmen wir, daß der hl. Thomas eine zweifache Besitzform (*possessio*) kennt: a) Die Benützung (*usus*), die sich bloß auf die Früchte des Dinges erstreckt, während dieses selbst unter der Verfügung und Verwaltung eines andern verbleibt und ohne Rechtsverletzung durch den Benutzer nicht angetastet werden darf. b) Das Eigentum (*possessio per modum proprietatis*), durch das dem Besitzer nicht bloß der Genuß der Früchte, sondern auch die Verfügung und Verwaltung des Dinges selbst zuerkannt wird.¹ Deshalb ist für Thomas das Problem zweiteilig. Kommt dem Menschen naturrechtlich Besitz und Herrschaft über die irdischen Dinge in der Form einer Benützung zu — *utrum possessio rerum exteriorum sit homini naturalis?* Dies ist die erste und grundlegende Frage. Die zweite aber lautet: Darf der Mensch äußere Güter auch als Eigentum besitzen und in welcher Form — als Kollektiv- oder Privateigentum? „*Utrum licitum sit homini aliiquid tamquam proprium possidere?*“ fragt weiter der Aquinate.² Von der Analyse und Beantwortung der ersten hängt die zweite Frage ab. Denn wenn dem Menschen ein allgemeines Benützungsrecht zwar zukommt, er aber hierin nicht selbstherrlich ist, sondern auf Gott und seinen Nächsten Rücksicht nehmen soll, so muß

¹ Über den Sinn dieser Sätze vgl. S. 93 ff., 98 u. 108. — Dem Sachzweck nach sind die Dinge dem Menschen in keiner Weise untergeordnet; sie bleiben vollständig Eigentum Gottes. Sie sind ihm nur nach ihrem Personzweck zur Verfügung gestellt. In dieser Hinsicht steht also der Mensch in erster Linie seinen Mitbenützern gegenüber, denn sein Verhältnis zu Gott ist durch den Sachzweck ein- für allemal in der Form einer Pacht geregelt. Gott gegenüber bleibt er immer nur ein Benutzer. Die Mitbenützer sind aber die Gesellschaft und die einzelnen Glieder. Diesen gegenüber bejahen wir die Möglichkeit und auch das Recht, nicht bloß die *utilitas*, sondern auch deren Träger, das Ding, in Besitz zu nehmen.

² II-II, Qu. 66, a. 1 et 2.

auch die Frage gelöst werden, welche denn die entsprechendste Form dieser allgemeinen Benützung sei — die gemeinsame (*usus communis*) oder die geteilte (*usus proprius*). Obwohl der hl. Thomas für eine allgemeine, gemeinsame und gleichberechtigte Benützung der irdischen Güter eintritt und eine solche als naturrechtlichen Anspruch jedes Menschen verteidigt, tritt er in der Beantwortung der zweiten Frage nicht für die gemeinsame Benützung ein, da nach seiner Überzeugung eine solche mit der jetzigen Lage der menschlichen Natur nicht vereinbar ist. Seine Lösung bewegt sich auf dem Gebiet der Teilung der irdischen Güter, so aber, daß damit die Vorteile der gemeinsamen Benützung synthetisch verbunden bleiben und das Eigentum der Besitzer die Besitzlosen ihrer naturrechtlichen Ansprüche nicht beraubt.

Um nun den Gedankengang des Aquinaten kurz zu skizzieren und über unsere Ausführungen einen Überblick zu gewähren, sagen wir, daß der hl. Thomas aus der Gottes-ebenbildlichkeit des Menschen (Vernunftbegabtheit) seine Besitzfähigkeit (*dominium radicale*), hieraus das Benützungsrecht der irdischen Güter (*ius utendi, usus*), aus diesem endlich mit Hilfe der jetzigen Lage der menschlichen Natur und der Arbeit das Eigentumsrecht (*dominium formale, possessio per modum proprietatis, ius proprietatis*) ableitet.

Die Grundtatsache, aus der wir die Besitzansprüche des Menschen ableiten und ihre Ausdehnung bestimmen, ist der Umstand, daß der Mensch zu seinem Leben und zu seiner Vervollkommnung auf die äußeren Dinge angewiesen ist. Sein Leben wird durch Früchte der Erde erhalten, seine Bedürfnisse können nur aus der Schatzkammer der Natur gedeckt werden, ja selbst seinen intellektuellen Besitz, diese bewegenden Kräfte des menschlichen Lebens, muß er durch mühsame Arbeit aus der Außenwelt erwerben. Falls also der Mensch ein Lebens- und Daseinsrecht besitzt, ist er zur Benützung der irdischen Güter berechtigt (*ius utendi*), er steht ihnen als ihr natürlicher Genießer und Benützer gegenüber. Nach der Wirkursache des Genuß- und Benützungsrechtes brauchen wir also gar nicht zu fragen. Sie ist dort zu suchen, wo der Schöpfer des Menschen ist, in Gott, im Herrn der Natur, und es wird infolgedessen das Verhalten des Menschen in bezug auf die Benützung der Dinge durch das Naturrecht geregelt.

Ob nun der Mensch bei dem bloßen Genuß der irdischen Dinge stehenbleiben soll, wie das Tier, oder aber zu deren Benützung und Besitz schreiten darf, wird sich aus der Natur der Formalursache dieses seines natürlichen Rechtes ergeben.

Der Mensch steht nämlich als eine vernunftbegabte Natur den irdischen Dingen gegenüber,¹ wodurch nach den Worten des Psalmisten — *signatum est super nos lumen vultus tui Domine* — das Ebenbild Gottes auf seine Stirn gezeichnet ist.² Dies befähigt ihn aber zu einem *usus*, zu einer Benützung im eigentlichen Sinne. Benützung ist Verwendung einer Sache zu bestimmten Zwecken. Sie setzt also Herrschaft und Suprematie voraus und begründet eine Verfügungsmöglichkeit und -freiheit, so daß alles, was zum Besitz und Eigentum notwendig ist, in der Vernunftbegabtheit samenhaft oder in der Wurzel mitinbegriffen und gegeben ist. Deshalb ist sie das *principium radicale* aller Rechte, die der Mensch über die irdischen Dinge irgendwie genießt.

In der Vernunftbegabtheit gibt der hl. Thomas die Formalursache, d. h. jenes Prinzip des menschlichen Besitz- und Eigentumsrechtes an, das zur Benützung der irdischen Güter befähigt und durch welches die Ausübung der entsprechenden Ansprüche bewerkstelligt wird. Die Vernunftbegabtheit für sich genommen ist die einzige und nächste Formalursache des *ius utendi*, da die menschliche Natur mit unbedingten Benützungsansprüchen den irdischen Gütern gegenübersteht. Sie ist transzental, ohne jedes weitere Fundament, zu den irdischen Gütern hingeordnet, auf sie notwendig angewiesen. Für das Eigentumsrecht kann sie indessen, wie wir später nachweisen werden, nicht als nächste, auch nicht als einzige Formalursache bezeichnet werden, sondern nur als entfernte, aus der mit Hilfe der Arbeit die nächste und das Recht eigentlich betätigende Form, als eine *relatio praedicamentalis*, hervorsprießt.

Weil also der Mensch vernunftbegabt ist, steht ihm das Recht zu, die irdischen Dinge zu seinen Zwecken zu verwenden (*uti*) und so dieselben durch Besitz sich anzueignen (*possidere*). Besitz ist nämlich Herrschaft und Suprematie über etwas. Er kann infolgedessen nur dort vorhanden sein, wo die Fähigkeiten nicht zu einer bestimmten Art der Tätig-

¹ Ib., a. 1.

² I-II, Qu. 91, a. 2.

keit determiniert sind, sondern ihrem Gegenstande frei gegenüberstehen. Das Tier wird von den Naturkräften beherrscht, diese tragen es mit unwiderstehlicher Notwendigkeit zum Genusse der Dinge, die zur Erhaltung der Art und des Individuums notwendig sind.¹ Deshalb herrscht das Tier über die äußeren Dinge keineswegs, es benützt sie nicht, sondern wird von der Natur zu ihren Zwecken gebraucht. Die Natur bleibt Herrin, Besitzerin und Benützerin aller jener Güter, die dem Tier zugute kommen, selbst dann, wenn sie durch den Genuß in das individuelle Sein des Tieres verwandelt werden. Das Eigentümliche des tierischen Daseins und seiner Stellung den irdischen Gütern gegenüber ist also, daß das Tier bloß ein Genießer, nicht aber Benützer derselben ist. Eigene Zielsetzung und die Möglichkeit, die Mittel dazu selbst zu ordnen und zu wählen, sind unerlässliche Bedingungen zur Herrschaft und zur eigentlichen Benützung, zum usus. Dies alles ist aber von der Vernunft abhängig, und wo deshalb letztere vorhanden ist, ist auch die Besitzfähigkeit gegeben. Die vernünftige Natur verleiht also dem Menschen jene Suprematie über die Naturdinge, die zu deren Benützung und Dienstbarmachung notwendig ist. In ihr liegt es, daß der Mensch selbst jene Dinge, zu deren Benützung ihn die Instinkte treiben, wirklich und im wahren Sinne gebrauchen, durch Selbstbestimmung benützen (uti) und besitzen kann und soll. Hiermit ist ihm auch die Möglichkeit gegeben, wirkliche Herrschaft über die irdischen Güter auszuüben und nie als deren Sklave unter ihr Joch zu gelangen.

Hieraus folgt ein Zweifaches. 1. Solange der Mensch ein bloßer Genießer der irdischen Güter ist, steht er auf dem tierischen Niveau. Erst durch die Freiheit und Herrschaft über sie, wie auch durch deren souveränen Gebrauch erreicht er die vom Schöpfer intendierte Höhe und Suprematie. 2. Die Vernunftbegabtheit verleiht dem Menschen eine wahre Herrschaft über die irdischen Dinge. Sie können nie zu seinem letzten Zwecke werden, sondern bleiben immer ein bloßes Mittel zum Zweck.² Jede Wirtschaftstheorie also, die den Besitz, Erwerb und Gewinn in den Mittelpunkt stellt, das Menschenleben und die Arbeit auf sie als bloßes Mittel hinordnet, ist der Lehre des hl. Thomas

¹ I-II, Qu. 16, a. 2.

² I-II, Qu. 2, a. 1.

privativ entgegengesetzt und kann nicht durch seine Prinzipien, sondern nur durch völlige Neugestaltung brauchbar gemacht werden. Aus diesem Grunde kommen wir schon ganz im Anfang bei der Bestimmung der Wurzeln des Eigentumsrechtes mit dem Kapitalismus in Konflikt und finden unversöhnliche Gegensätze zwischen ihm und dem Aquinaten.

Das durch die Vernunftbegabtheit erforderte Benützungsrecht des Menschen ist vom hl. Thomas so allgemein gefaßt, daß seine Begründung für alle Lagen der menschlichen Natur gilt und selbst für jene Fälle gelten würde, in denen der Mensch alle seine Bedürfnisse fertig vorstände. So bejaht er beispielsweise das *ius utendi* für den Zustand der Urgerechtigkeit aus dem gleichen Grunde der Suprematie des Menschen über die niedrigen Naturen, wie er dies für die Lage der gefallenen Natur tut.¹ obwohl dort eine andere soziale Ordnung und andere Lebensmöglichkeiten gewesen wären als hier.

Die Vernünftigkeit sichert aber dem Menschen neben diesem einfachen Benützungsrecht auch eine andere Stelle in der Natur. Wenn er die Wirtschafts- und Kulturgüter fertig vorfinden würde, so wäre es nicht notwendig, über das Benützungsrecht hinauszugehen. Da aber die Natur nur das Allergeringste von dem zum Unterhalt und zum Kulturleben Notwendigen im fertigen Zustand bietet, muß unter dem *ius utendi* auch das Bearbeitungsrecht subsumiert, wenn mit ihm nicht geradezu identifiziert werden. Hierzu wird der Mensch durch seine vernünftige Natur befähigt. Sein Verstand erkennt nicht bloß die konkreten Erscheinungen, sondern vergegenwärtigt ihm das Allgemeine, unter dem unendlich viele Einzelfälle subsumiert werden können. Aus diesem Grunde sieht der Verstand die verschiedenen Beziehungen der Dinge, er kann ihr Wesen ergründen und somit ihren Seinsgehalt und ihre Energien neu formen und zu seinen eigenen Zwecken neu fruchtbar machen. Hierin besteht die Bearbeitung der Naturdinge und -kräfte, ihre Umgestaltung zu eigentlich menschlichen Zwecken. Hierin kommt aber auch die Herrschaft und Suprematie des Menschen über die Natur am klarsten zum Vorschein. In dieser Fähigkeit der Bearbeitung zeigt sich der Mensch in wahrem Sinne als Ebenbild Gottes. Die

¹ I, Qu. 96, a. 1 et 2.

Schöpfung ist die Verwirklichung der Ideen, Ziele und Pläne Gottes. Dies wird durch den Menschen abkonterfeit, wenn er die Naturkräfte und -energien zur Verwirklichung seiner eigenen Gedanken und Zwecke benützt, auf diese Weise die ungeordnete, wilde Natur unterjocht und durch die neuen Formen und Neugestaltungen sein Ebenbild ihr aufdrückt.

Benützungs- und Bearbeitungsrecht können zwar theoretisch getrennt werden, in der gegenwärtigen Weltordnung gehören sie jedoch untrennbar zusammen. Benützung ist nach Thomas Verwendung einer Sache zu einem Zweck.¹ Dies setzt allerdings ihre Eignung zum Ziele voraus; weil aber die allerwenigsten Dinge nur zu einem einzigen Zweck hingeordnet sind, muß die genannte Eignung erkannt und herausgearbeitet, kurz entdeckt werden. Auf diese Weise gehen dem eigentlichen Gebrauch durch die exekutiven Organe (z. B. bei der Manualarbeit), wenn nicht gerade die Entdeckung schon der Gebrauch ist, viele Akte des Verstandes, des Willens und der übrigen Fähigkeiten voraus, die erst die Benützung möglich machen und zu einer menschlichen gestalten.² Es ist infolgedessen hinter dem Gebrauch eine große Summe von Arbeit verborgen, die, wenn sie nicht vom Benützer geleistet wird, anerkannt und rekompensiert werden muß. Aus diesem Grunde kommt das ius utendi dem Einzelnen entweder durch eigene Arbeit oder durch eine ihr äquivalente Leistung zu. Daher trägt schon das principium radicale des Besitz- und Eigentumsrechtes eine wesentliche, transzendentale Beziehung zur Arbeit, zur gestaltenden, formenden Tätigkeit des Menschen, aber auch eben deshalb zum Arbeitsrecht dessen, der als Subjekt dieser Wohltat der Natur fungiert, wie wir's noch betonen werden. Alle Theorien in-

¹ I-II, Qu. 16, a. 1.

² Wir müssen, um den sittlichen Charakter des usus zu wahren, ihn über das tierische Niveau zu erheben, auch hier den Unterschied zwischen usus formalis und materialis machen. Usus formalis ist jener, der durch eine wirkliche, sei es konstruktive, sei es ausführende Arbeit begleitet ist, der usus materialis aber jener, der bloß die Früchte einer solchen Bearbeitung genießt. Für die Benützung der Naturgüter muß der Mensch dem Schöpfer seine Anerkennung durch Opfer zeigen (II-II, Qu. 85, a. 1), der materielle Benützer der Arbeit seiner Mitmenschen aber muß, falls sein usus zu einem formalis werden soll, die Arbeit entschädigen.

folgedessen, die das Eigentumsrecht von dieser Tätigkeit unabhängig machen und den menschlichen Besitz von ihr einfach hin befreien wollen, sind der Lehrmeinung des hl. Thomas privativ entgegengesetzt. Das menschliche Recht muß gewiß verschiedene Formen der Eigentumsübertragung schaffen und anerkennen, sie müssen jedoch mit dem erwähnten naturrechtlichen Erwerbstitel in innigem Zusammenhang stehen, in ihm implicite miteinbegriffen sein. Daher ist die Arbeit selbst in jenen Fällen, wo der Mensch ein bloßes *ius utendi* ausübt, wie bei der *occupatio*, als *primum in intentione*, als erstgedachter Naturzweck und Erwerbsmittel dabei. Handelt es sich um die *occupatio* eines liegenden Gutes, so ist es klar, daß die Natur dieses Recht nur zu Bearbeitungszwecken überlassen hat, da ohne Arbeit das Feld keine brauchbaren Früchte hervorbringt. Bei der *occupatio* der *res primo usu consumptibiles* ist aber der Zweck der Natur die Erhaltung des Lebens, das für Arbeits- und Kulturzwecke bestimmt ist. Deshalb ist die *occupatio* nur in Kraft der Arbeit wirksam und somit in ihr implicite mitinbegriffen.¹ Ebenso vermag derjenige, der ein Besitzrecht auf andere überträgt, dies nur kraft jener Vorrechte zu tun, die ihm die Bearbeitung verliehen hatte, und der, auf den der Besitz übergeht, empfängt das irdische Gut nur mit der Belastung der Notwendigkeit weiterer Fruchtbarmachung und Verwendung desselben. Denn neben dem Recht der Benützung gibt es auch eine Pflicht der Bearbeitung, wie wir es sehen werden. Deshalb dürfen wir von diesen Beziehungen schon bei der Be trachtung der Wurzel des Eigentumsrechtes nicht absehen.

Fragen wir nach dem Träger dieses Rechtes (*subjectum dominii radicalis*), so unterliegt es keinem Zweifel, daß wir ihn in der Einzelperson suchen müssen.² Der heilige Thomas benützt bei seiner Begründung keinen Hilfsbegriff.

¹ Unseres Erachtens hat im System des hl. Thomas die *occupatio* nicht die Berechtigung, als Eigentumsquelle zu fungieren, wohl aber kann sie unter den möglichen Formen der Ausübung des Benützungsrechtes aufgezählt werden. Als Erwerbsquelle kennt sie das römische Recht und dadurch, daß sie als solche übernommen wurde, dürfte ein heidnisches Erbstück in die christliche Jurisprudenz herübergekommen sein.

² Es steht nichts im Wege zu sagen, daß das Subjekt die Menschheit im distributiven Sinne ist, da solche Begriffe für die Gesamtheit und für die einzelnen Glieder auf die gleiche Weise unterstellt werden können.

Aus der vernünftigen Natur allein leitet er die Besitzansprüche und -rechte des Menschen ab. Der Mensch ist nicht wie das Tier, bei dem die Bedeutung des irdischen Daseins in den Hintergrund tritt und das bonum naturae durch die Gattung gesichert erscheint. Bei dem Menschen bildet jedes Individuum für sich selbst einen Wert, kraft ihrer unsterblichen Seele hat jede Person eine eigene Bedeutung, es ist durch sie, durch ihre ganz individuellen Fähigkeiten eine bestimmte Entwicklungs- und Bearbeitungsmöglichkeit der Natur bedingt und gegeben, sie hat vor allem eine ganz persönliche übernatürliche Bestimmung, die sie durch ihr irdisches Dasein und durch ihre irdischen Werke erreichen muß. Aus diesem Grunde hat jedes einzelne menschliche Individuum das Recht zum Sein, und zwar zu einem ihm proportionierten Wohlsein — *ius ad esse et ad bene esse* — und infolgedessen *ius ad usum rerum exteriorum*. Kein irdisches oder geschaffenes Forum kann ihm dieses Recht nehmen oder es prinzipiell beschränken ohne eine vorhergehende Schuld, die nur durch Entziehung des Daseins oder der Daseinsmöglichkeiten getilgt werden kann. Ja nicht einmal die Einzelperson darf auf dieses Recht ganz verzichten, denn über Sein und Nichtsein und darüber, was dazu unumgänglich notwendig ist, zu verfügen, steht nicht ihr, sondern dem Schöpfer zu.¹ In seinem Benützungsrecht ist also der Mensch von jeder gesellschaftlichen Form unabhängig, es ist dies eine reine Naturgabe, ein reines Geschenk seines Schöpfers. Die Trägerin dieses Rechtes ist also nie die Gesellschaft, sondern die einzelne menschliche Person. Die Rechte der letzteren gehen denen der Gesellschaft voran und können nicht aus diesen abgeleitet werden.² Zu jenen

¹ II-II, Qu. 64, a. 5. Selbst die vollkommenste Verzichtleistung auf den irdischen Besitz, wie sie in der feierlichen Profeß der Ordensleute geübt wird, läßt dieses dominium radicale im Sinne des *ius utendi* völlig unberührt. Die feierliche Profeß hebt jedes dominium actuale, jedes Recht (*ius dispensandi et procurandi, dominium in actu secundo*) und jede Fähigkeit (*dominium in actu primo*) auf, über etwas als Eigentum zu verfügen, läßt aber das „*ius utendi rebus exterioribus ad suam utilitatem quasi propter se factis*“ in seiner vollen Geltung bestehen.

² Betrachten wir die Entstehung des Staates, so geht ihm das Individuum mit einer Summe von persönlichen Rechten voraus. Diese können deshalb weder vom Staat abgeleitet noch von ihm irgendwie vernichtet werden. Alle jene Rechte und Pflichten aber, die dem Menschen nur wegen seiner sozialen Beziehungen zukommen, haben

unantastbaren und unveräußerlichen Rechten, die das Individuum in die Gesellschaft mit sich bringt, gehört auch das ius utendi rebus exterioribus. Deshalb ist es eine heilige Pflicht der Gesellschaft, dasselbe zu wahren und seine Ausübung jedem Einzelnen, je nach den Forderungen der iustitia distributiva, zu ermöglichen.

Hieraus folgt, daß die kommunistische Wirtschaftsordnung, die dem Individuum das dominium radicale prinzipiell abspricht und nur die Gesellschaft als dessen Trägerin anerkennt, privativ der Lehre des hl. Thomas entgegengesetzt ist und etwas Naturrechtswidriges darstellt. Das Benützungsrecht in allen seinen Formen (auch als Eigentum) ist keineswegs individualistisch zu fassen in dem Sinne, daß es je von sozialen Rücksichten befreit werden könnte. Dies ist ein Angelpunkt in der Soziologie des hl. Thomas. Aber innerhalb dieser Grenzen muß man für die individuellen Interessen unbedingt eintreten, da sie den gesellschaftlichen naturrechtlich vorangehen.

Hieraus folgt ferner, daß es für die Gesellschaft kein bloßer Rat oder eine leicht zu übertretende Liebespflicht, sondern direkt eine schwere, naturrechtliche Belastung, eine von Gott ihr übertragene indispensable Aufgabe ist, solches Milieu, eine solche soziale Wirtschaftsordnung zu schaffen, die des Einzelnen Recht zum Sein und zum proportionierten Wohlsein wahrt und fördert. Jeder Mensch ist das Kind seines Milieus. Die Entwicklung seiner Geistesgaben, seines psychologischen Ichs ist vom Milieu bedingt, und wir wissen es, wie wenig Elend und Verlassenheit geeignet sind, ein wirklich erhabenes menschliches Dasein zu bewerkstelligen. Wir wissen es, daß die Gesamtsynthese und die Weltanschauung aus jenen Elementen besteht, die uns das Leben, die Umgebung liefern. Mag der Gottesbegriff philosophisch und theologisch noch so klar bearbeitet sein, in dem Einzelnen trägt er subjektive Modifikationen und Züge, die unverkennbar von den Lebensumständen herstammen. Mögen wir ferner über die ontologische Wirksamkeit der Gnade

ihre nächste Quelle im Staat und unterstehen seiner Jurisdiktion. Er kann und muß sie nach den Forderungen des allgemeinen Wohles ordnen. Dies ist kein Rechtspositivismus oder Staatsomnipotenz, da nach Thomas der Staat ein naturrechtliches Institut ist und infolgedessen er selbst seine Rechtsnormen und Verfügungen aus den höheren Quellen des Naturrechtes schöpfen oder sie wenigstens ihnen anpassen muß.

wie immer denken, es bleibt eine unumstößliche Erfahrungswahrheit, daß sie an psychologische Bedingungen gebunden ist und in einer gut bearbeiteten Seele leichter und sicherer wirkt als in einer vernachlässigten oder gar in einer solchen, die der psychologischen Vorbedingungen zu ihrer Aufnahme völlig beraubt ist. Die Sozial- und Wirtschaftsordnung ist mit der Seelsorge des Menschen allerdings nicht betraut, sie darf aber auch keine Bedingungen setzen, die den Menschen in der Erreichung seines übernatürlichen Ziels hindern oder von ihr privativ abhalten. Jenes Wirtschaftssystem also, das kraft seiner Einrichtungen den größeren Teil der Menschheit in eine Lage versetzt, in der er seine Weltanschauung aus dem Material des Elends, des Kampfes ums tägliche Dasein bilden muß, die ihn dazu verführt, die Härte und die soziale Ungerechtigkeit der Gesellschaft mit dem Wirken und Walten Gottes zu verwechseln und ihm infolgedessen nur einen harten, parteiischen Gott vor Augen stellt, ist nicht bloß verwerflich, sondern auch in allen seinen Erscheinungsformen naturwidrig. Daß der größere Teil der Menschheit jedes höheren Fluges gleichsam unfähig ist, daß bei ihm die psychologischen Grundlagen für ein übernatürliches Leben fehlen, ist dieser verwerflichen sozialen Ordnung zur Last zu schreiben, sie trägt die Schuld an der großen Apostasie der Massen, sie ist dafür vor Gott und Menschen verantwortlich. Es wäre ein falscher Supernaturalismus, zu glauben, daß die Seelsorge allein diese Mißstände aufheben und die Menschen für das Evangelium empfänglich machen kann. Ihr Arbeitsfeld und ihre Arbeitsmethode sind gewiß von denen der sozialen Tätigkeit wesentlich verschieden. Aber gewisse Einwände vermag sie nur durch die Aufhebung der sozialen Mißstände zu lösen. Deshalb ist es notwendig, daß der Seelsorge die Lösung der sozialen Probleme vorangehe oder wenigstens mit ihr Hand in Hand gehe. Etwas anderes zu verlangen hieße der Seelsorge direkte Hindernisse in den Weg legen oder die Gnadenwirkungen Gottes an lauter Wunder binden.¹ Dies kann man keinem Wirtschaftssystem zuliebe tun, selbst wenn es manche Vorteile aufzeigen würde.

¹ Daß die Gnade in ihrer spezifisch übernatürlichen Wirksamkeit von den natürlichen Bedingungen unabhängig ist und keineswegs als deren Resultat betrachtet werden kann, mag hier nur erwähnt werden. Aber mit der gleichen Überzeugung müssen wir mit dem Aquinaten bekennen, daß die psychologischen Vorbedingungen, nach denen wenig-

2. Das formale Prinzip des Benützungsrechtes und seines Gegenstandes.

Betrachten wir nun dieses Recht objektiv, so sagt Thomas, daß der Gegenstand desselben (materia circa quam) die Gesamtheit der ungeteilten äußeren Dinge ist, sofern dieselben für menschliche Zwecke brauchbar und vom Schöpfer zu einer gemeinsamen Benützung bestimmt sind. Hiermit will er zunächst das menschliche Besitzrecht von dem göttlichen scheiden. Gottes Tätigkeit erstreckt sich auf das ganze Sein der Dinge, auf alle Erscheinungen ihres Lebens und Wirkens, so daß die Welt nicht bloß der Macht Gottes untergeordnet ist, sondern von ihm in ihrem Wesen und Dasein auf die gleiche Weise abhängt. Das Ebenbild Gottes ist demgegenüber in seiner Herrschaft bloß auf die Benützung der Naturenergien, auf deren Umformung und Neugestaltung beschränkt. Die Natur der Dinge, ihr Sein und die Zusammenfügung ihrer Kräfte zur Verwirklichung eines großen Gesamtplanes, sowie die Abänderung derselben sind keiner menschlichen Macht untergeordnet.¹ „Potest uti rebus exterioribus ad suam utilitatem, quasi propter se factis“, sagt der Aquinate.

Hier müssen wir uns einen längeren Exkurs gestatten und auch späteren Untersuchungen vorgreifen, damit der eigentliche Sinn der utilitas rerum exteriorum vollständig klargestellt sei. Woher ist sie, wo sind ihre Grenzen; trägt sie dieselben auf Grund des physischen Seins der Dinge in sich, oder kommen ihr solche ausschließlich als einer moralischen Seinsweise zu?

stens die Nichtunmöglichkeit und Nichtvernunftwidrigkeit der Übernatur uns einleuchtet, eine große Rolle spielen und den besten Schutzwall des Gnadenlebens bilden. Ohne dieselben würden in unserer Seele Natur und Übernatur durch Klüfte getrennt sein und wir würden leicht die Gefahr eines Doppellebens laufen. Daß ferner der hl. Thomas selbst bei der spezifischen Gnadenwirkung zwei Wege unterscheidet, ist bekannt. Der erste ist der gewöhnliche Weg, indem Gott zuerst das Unvollkommene, etwa die psychologischen Vorbedingungen im Menschen, schafft und so die vollkommene Gnadenwirkung hervorbringt; der zweite ist der außergewöhnliche, der wunderbare, wo Gottes Güte und Allmacht ohne Vorhandensein der psychologischen Bedingungen gleich das vollkommene Gnadenleben bewerkstellt, wie bei der Bekehrung des hl. Paulus (I-II, Qu. 113, a. 10). Es hieße ihn zu solchen Wundern zwingen, wenn wir den proportionierten Wohlstand den Menschen entziehen oder dessen Entziehung dulden wollten.

¹ II-II, Qu. 66, a. 1.

Der hl. Thomas unterscheidet in dieser Frage drei verschiedene Beziehungen und Zwecke der Dinge.¹ Zwei von ihnen sind transzental, die dritte aber eine prädikamentale Relation. Der Sachzweck (*finis qui*) ist den Dingen auf Grund ihrer eigenen Wesenheit inhärent. In dieser Hinsicht sind sie für unsere Erkenntnis kaum zugänglich, nicht als wenn wir ihre Wesenheiten nicht erkennen würden, sondern weil wir sie unvollkommen erkennen. Daher können wir von ihrem nächsten Sachzweck nur sehr wenig sagen und ihn nur mit Rücksicht auf Gott, auf die Ordnung des Weltalls bestimmen. Noch weniger sind die Dinge in dieser Beziehung für unsere Tätigkeit zugänglich, da wir ihren Sachzweck und die damit gegebene transzendentale Relation nur durch Veränderung ihrer Wesenheit berühren könnten, was ja ganz ausgeschlossen ist.

Der Personzweck der Dinge (*finis cui*) ist ihnen ebenfalls auf Grund einer transzentalen Relation inhärent, die aber nicht durch ihre Wesenheit für sich begründet wird, sondern durch Personen, die kraft ihrer Natur auf sie angewiesen sind. Die Dinge sind demnach nicht Subjekt, sondern Terminus einer transzentalen Beziehung, was ja die Realität ihrer Relation von seiten des Dinges in keiner Weise berührt.² Der realen Relation des Menschen, als natürlichen Benützers (*usus activus*), entspricht von seiten der Dinge die realis utilitas (*usus passivus*), die Verwendbarkeit zu menschlichen Zwecken. Der Personzweck hängt also mit der Wesenheit der Dinge nicht so unzertrennlich zusammen wie der Sachzweck. Er würde als Realität sofort fallen, wenn kein Benutzer mehr existierte. In diesem Falle bliebe die transzendentale Eignung der Dinge für fremde Zwecke als eine *relatio rationis* übrig. Der Sachzweck lässt ihn neben sich bestehen, garantiert aber für seine Realität ohne ein reales Subjekt nicht. In dieser Hinsicht sind die Dinge dem Menschen zugänglich, ihm untergeordnet, und er vermag von einer bedeutungslosen, rein akzidentiellen Bearbeitung und Umgestaltung aufwärts bis zur vollen Veränderung dieser Beziehung im Opfer seine Herrschaft über sie auszuüben.³

¹ II-II, Qu. 66, a. 1—2. Von der dritten werden wir später ausführlicher sprechen.

² Es wird hierdurch nur nahegelegt, daß das Fundament der Relation in erster Linie nicht im physischen Sein der Dinge, sondern von seiten der Personen zu suchen ist.

³ Daher die außerordentlich tiefe Bemerkung des hl. Thomas, II-II, Qu. 85, a. 3, ad 3, daß durch die sakrifikale Tätigkeit circa res Deo

Die utilitas der äußereren Dinge besteht demnach in ihrer Dienstbarmachung für menschliche Zwecke, sie ist die reale Intabulierung des realen Benützungsrechtes der Menschheit auf die Naturdinge durch den Schöpfer.¹ Da aber das Subjekt und die reale Grundlage der transzendentalen Relation (des ius utendi) nicht die Menschheit im kollektiven Sinne ist, sondern distributiv — die Gesamtheit und jedes einzelne Glied, so folgt daraus, daß auch der Terminus derselben so lange real ist und die Natur mit dem Benützungsrecht so lange real belastet bleibt, als ein reales Subjekt dieses Rechtes existiert. Es ist daher die Gesamtheit der Naturgüter der Terminus der genannten transzendentalen Beziehung, d. h. das Benützungsrecht der einzelnen Menschen ist nicht auf einen bestimmten Teil derselben intabuliert. Werden daher die Naturdinge in der Form von Eigentum beschlagnahmt und werden sie mit ganz bestimmten Rechten belastet, müssen sie partikulären Zwecken dienen und sind sie auf Grund einer prädikamentalen Relation bestimmten Personen oder partikulären Gruppen der Menschheit untergeordnet, so hört ihre wesentliche, transzendentale Relation, ihre reale Belastung mit dem usus humanus so lange nicht auf, bis unversorgte, besitzlose Menschen sind. Das ius utendi der letzteren belastet die irdischen Dinge weiter und ebenso real, wie die genannte transzendentale Beziehung eine reale ist. Daher sagt der hl. Thomas den Besitzern unentwegt, daß sie ihr Eigentum in bezug auf das Benützungsrecht nicht für sich beschlagnahmen dürfen, sondern dasselbe als ein gemeinsames Gut betrachten müssen.² Daher bleibt nach Thomas das Eigentum mit dem Arbeits-

oblatus aliquid fit. Sie besteht in der gänzlichen Veränderung dieses Personzweckes, dessen Terminus nach der Opferung nicht mehr der Mensch, sondern Gott allein ist. Weil aber dieser, als transzendentale Relation, mit dem Ding identisch ist, bezieht sich die sakrifizale Tätigkeit, die extractio ex usu, auf das Ding selbst. Bei der oblatio hingegen wird das Ding bloß der Herrschaft des Menschen entzogen und es wird somit nur jene akzidentelle, prädikamentale Relation abgeändert, die das Ding äußerlich berührt. Daher geschieht durch die oblativa Tätigkeit nichts in dem Ding selbst, sondern bloß in seiner Umgebung, und daher ist sie nicht eine extractio ex usu, sondern bloß ex dominio humano.

¹ Diese Überlegungen bewegen sich daher rein auf dem Gebiet der Relationen, die eine absolute Betrachtungsweise nicht zulassen. Gegenseitige Bestimmung, das Gebundensein aneinander gehören zur Charakteristik dieser Seinsweisen.

² II-II, Qu. 66, a. 2.

recht der Besitzlosen und der Überfluß des Eigentümers mit dem Benützungsrecht der Arbeitsunfähigen naturrechtlich belastet.¹ Das reale ius utendi, die reale und unlösbare transzendentale Relation derselben muß einen realen Terminus aufweisen, wenn man moralisch nicht die Natur selbst einer Ungerechtigkeit beschuldigen, metaphysisch aber sich nicht ein Unding vorstellen will.² Es ist daher nicht das einzelne Eigentum mit dem Forderungsrechte bestimmter Personen belastet, sondern die Gesamtheit der Güter, und der Eigentümer ist nicht einzelnen bedürftigen Personen gegenüber verpflichtet, sondern deren Gesamtheit. Da ferner, wenn auch nicht die Natur, ganz gewiß aber die natürliche Entwicklung die Menschen an bestimmte principia connaturalia essendi et gubernandi,³ an eine Heimat und an ein Vaterland gebunden hat, so sind eben die Güter derselben in erster Linie mit ihrem Benützungsrecht belastet und die Gesellschaft hauptsächlich für sie verantwortlich. Die natürliche Legalgerechtigkeit kennt indessen diese Grenzen nicht als einfach hin abschließende Normen und sie steht mit ihren Forderungen so lange nicht still, als in menschenmöglich erreichbarer Weise Forderungs-subjekte bekannt sind. Die Gesellschaft muß ihren Überfluß ebenso verwalten wie der einzelne Eigentümer und muß aus demselben für die eigenen sozialen Zwecke ebenso ein Stammvermögen bilden können, wie der Einzelne dies tun darf und soll. Der Überfluß desselben ist indessen mit dem Forderungsrecht anderer Gesellschaften belastet, die aus eigenen Mitteln für ihre Bedürftigen nicht aufkommen können.

¹ Ib. et ad 2; ib., a. 6.

² Metaphysisch ist ein unbegrenztes Sein ein Unding. Bei Relationen erfordert daher ein in sich abgegrenztes Subjekt einen bestimmten Terminus. Ist das Subjekt samt den Fundamenten real, so muß auch der Terminus ein solches sein. Das gleiche müssen wir im Interesse weiterer Untersuchungen von jeder Zieleignung und Zweckstrebigkeit sagen. Beide setzen in sich abgeschlossene, genau umschriebene Zwecke voraus, sonst gehören sie zu den unbegrenzten, zwecklosen Undingen der Metaphysik. Motus specificatur a termino. Ist der Terminus unbestimmt, so kann auch die Bewegung bloß ein zielloses Herumtappen der Wirkursachen sein. Daher schreibt die Moral, die sich ausschließlich mit solchen Seinsweisen beschäftigt, genau begrenzte Zwecke vor, und nur jene Handlungen erkennt sie für sittliche Werte, die von moralisch vollwertigen Zwecken hervorgebracht werden.

³ II-II, Qu. 91, a. 1.

Aus dem dargelegten Unterschied der beiden Zwecke und transzentalen Relationen folgt, daß die Begriffsbestimmung der Dinge unter den beiden Gesichtspunkten ganz verschieden ausfallen muß. Durch ihren Sachzweck gehen die Dinge keineswegs in relative Werte über, während der Personzweck direkt ein solcher ist. Die utilitas der Dinge stempelt sie in dieser Beziehung zu reinen Instrumenten der menschlichen Bedürfnisse, der Genügsamkeit (*felicitas*) und der Entwicklung, so daß sie nur durch deren Zwecke begrenzt, definiert und zu moralischen Werten gemacht werden können.¹ Daher ist das irdische Ding als Benützungsobjekt in der ganzen Ausdehnung eine relative Seinsweise, die infolge der eigenartigen Konstitution dieses Seins durch das Fundament und durch ihr Korrelat innerlich, in ihrer Wesenheit, bestimmt und begrenzt wird. Daher können wir entitativ solche Objekte nur mit Rücksicht auf diese Elemente, insbesondere aber durch den Zweck definieren, moralisch aber können sie nur im Rahmen der Benützungsbedürfnisse angestrebt und beschlagnahmt werden. Was darüber hinausgeht, ist unvernünftig, sündhaft und, weil dadurch die Gerechtigkeit verletzt wird, auch ungerecht. Dies ist die klare Lehre des Aquinaten. Ob sie wahr oder unwahr ist, mag verschieden beurteilt werden. Aber daß er diese Lehre vorgetragen hat, ist unbestreitbar. Doch verfolgen wir seine Logik Schritt für Schritt.²

Daß die irdischen Güter für den Menschen einen rein instrumentalen Wert haben, ist seine ständige Lehre.³ Sie sind nur zur Verwirklichung der menschlichen Zwecke hingeordnet, ihr usus, ihre Benützung ist ein Notbehelf der Entwicklung eines höheren, tüchtigen, tugendhaften Menschenlebens. Sehen wir von dieser Instrumentalität, von dieser utilitas und diesem usus ab, so kann den äußereren Gütern kein vernünftiger Personzweck zugeschrieben werden, sie sind in dieser Beziehung bestimmungs- und grenzenlos, und von einem solchen zu sprechen wäre überhaupt sinnlos. Die Zweckmäßigkeit der irdischen Dinge besteht demnach einzig in ihrer utilitas, in ihrer Hinordnung zum usus, und eben deshalb wäre auch ihre Zwecklosigkeit durch das Streichen

¹ I-II, Qu. 16, a. 3.

² Vgl. II-II, Qu. 118, a. 1 et 3, wie auch die vorausgehende Frage über die liberalitas. Wir werden einzelne Momente im 5. Kapitel noch eingehender besprechen. Daher sei hier auf dasselbe hingewiesen. Desgleichen: Quaest. Disp. de Malo, 13. a. 1 3.

³ I-II, Qu. 2, a. 1; 3. C. Gent., cap. 134.

der genannten Elemente gegeben. Das Maß einer vernünftigen, also einer moralisch annehmbaren Beschlagnahme der irdischen Güter ist demnach in ihrer Instrumentalität, in ihrem usus zu suchen. Die Wertung, die Begrenzung des instrumentalen Seins der Dinge ist aber von dem Zweck zu entnehmen, dem sie dienen und dem sie durch den usus zur realen Verwirklichung verhelfen sollen. Alles, was von der Beschlagnahme durch den Zweck unberührt bleibt, gehört nicht zu ihrem instrumentalen und relativen Sein, sondern zum selbständigen und absoluten. Daher sind die irdischen Dinge in ihrer Eigenschaft als bona utilia, also als Reichtümer, in sich begrenzt, und zwar durch den Zweck des usus. Ihre Beschlagnahme oder das Streben danach ist daher nur im Rahmen dieses Zweckes vernünftig, darüber hinaus unvernünftig und zwecklos. Da ferner in den moralischen Seinsweisen die Grenzen selbst und die Definition der einzelnen Werte von dem Zweck abhängen, ist die zwecklose Beschlagnahme auch grenzenlos und unbestimmbar, sie leidet an privativem Mangel eines definierenden Prinzips, der Form der Moralität, des Zweckes.

Die Beschlagnahme der irdischen Güter, wobei von ihrer Instrumentalität und ihrem usus abgesehen wird, ist infolgedessen unmoralisch. Von ihrer Instrumentalität sieht man ab, falls sie als Zweck und nicht als Mittel des menschlichen Lebens behandelt werden. Ihre utilitas wird verkannt, wenn sie nicht ausschließlich dem usus, dem Gebrauch dienen. Diese Benützung steht aber im Dienste eines zweifachen Zweckes: der eigenen und fremder Lebensbedürfnisse.¹ Tritt also der Mensch als Person, als Prinzip mit abgegrenzten Lebenszwecken an die irdischen Güter, strebt er dieselben nur für die Zwecke des eigenen und des fremden Gebrauchs an, so stehen seine Benützungsansprüche als moralische Werte ihnen gegenüber und begrenzen dieselben im Rahmen von moralischen Werten, so wie korrelative Seinsweisen einander zu begrenzen pflegen. Die Beschlagnahme durch einen solchen Menschen kann nie sinn-, zweck- oder grenzenlos sein, wenn auch sein Streben danach einen großen Teil der irdischen Güter in seine Hände liefern würde. Tritt hingegen der Mensch an die irdischen Güter ohne solche abgegrenzte Absichten, so bleibt ein Teil der beschlagnahmten Güter ohne den Schutz der Moral des

¹ 3. C. Gent., cap. 134.

Aquinaten, jener nämlich, der dem usus entzogen wurde, der durch einen vernünftigen Zweck die Weihe eines moralischen Wertes nicht erhalten hatte. Daher schließt Thomas: es ist notwendig, daß das Verhalten des Menschen den irdischen Gütern gegenüber nach einem bestimmten Maß geregelt sei, das aus den persönlichen Bedürfnissen jedes Einzelnen zu entnehmen ist. Das Überschreiten dieses Maßes ist lasterhaft, ist eine Sünde gegen den Nächsten, die durch die allergrößte Korruption des Gerechtigkeits-sinnes, durch die avaritia, begangen wird.

Denn nach Thomas ist die sinn-, zweck- und grenzen-lose Häufung der irdischen Güter eine Sünde gegen die Gerechtigkeit. Er schätzt das allgemeine, gleichberechtigte ius utendi aller Menschen sehr hoch und weiß ganz genau, daß dessen Ausübung nicht durch das Eigentum unmöglich gemacht wird, sondern dadurch, daß die Eigentümer ihre Mitmenschen daran 1. durch Verweigerung der Arbeits-gelegenheit, 2. durch Zurückhalten des Überflusses hindern. Deshalb sagt er: Erwirbt oder behält sich einer von den irdischen Gütern mehr, als es ihm nach seiner persönlichen Würde gehört, so entzieht er anderen etwas, was sie nach ihrer persönlichen Würde zu besitzen berechtigt sind. Denn es kann einer nicht Überfluß haben, ohne daß der andere Mangel leidet.¹ Er sieht infolgedessen im genannten Ver-fahren eine Verletzung der partikulären Gerechtigkeit, deren Aufgabe es ist, die von Natur aus gemeinsamen Güter nach persönlichen Proportionen und auch unter Umständen nach der Gleichheit der Tauschgerechtigkeit zu ordnen, zu ver-teilen und zu erhalten. Er hätte hier das erlösende Wort aussprechen und erklären können: Die verkehrte Wirt-schaftsgesinnung ist eine Sünde gegen die Nächstenliebe. Er tat aber dies nicht und hielt an jener Lehre fest, die er in seinen Kommentaren zur Aristotelischen Ethik ver-kündet hat: die avaritia, die verdorbene Wirtschaftsgesinnung, ist eine Sünde gegen die Gerechtigkeit,² deren alle drei Arten durch sie verletzt werden können und tatsächlich verletzt werden.³ Das Wesentliche an ihr ist ein durch sitt-lich annehmbare Zwecke nicht umschriebenes, daher zweck-loses und grenzenloses Streben nach den irdischen Gütern. Die Folge davon ist die Behinderung des fremden, des

¹ II-II, Qu. 118, a. 1, ad 2.

² II-II, Qu. 118, a. 3; 5. Ethic., lect. 1 et 4. De Malo, Qu. 13, a. 1-2.

³ Vgl. 5. Kapitel.

allgemeinen Wohles. Daher ist sie verwerflich, sündhaft und ungerecht.

Aus diesem Grunde behauptet der Aquinate eine innere Begrenzung aller Formen des Benützungsrechtes und mit ihr auch seines Korrelates, des benützten Dinges. Daß die menschliche Bosheit diese Grenzen zu überschreiten, sie nicht zu beachten, ja sogar ins Grenzenlose hinauszustreben imstande ist, wird nicht geleugnet. Es ist dies leider eine Tatsache und die Wurzel aller sozialen Übel. Moraleische Werte werden indessen auf diese Weise nicht geschaffen, sondern nur Ungeheuer. Die physischen Mißgeburen muß man bemitleiden. Sie entstehen selten freiwillig. Die moralischen Ungeheuer des Wirtschaftslebens sind aber Produkte des freien, von Gott abgekehrten Willens. Deshalb wird man sie nur verurteilen können. Und solange in ihnen bloß die Gottesbeziehungen fehlen, wie dies etwa bei dem Kapitalismus eines großen Philanthropen der Fall sein könnte, so wird man solche Benützungsmöglichkeiten zwar nicht zu den einfach hin guten moralischen Werten zählen, wohl aber einsehen, daß sie einen unvollkommenen, materiellen, sittlichen Wert bilden und daß sie wegen ihrer Menschenbeziehungen unter dem Schutz des Rechtes stehen müssen. Fehlen aber auch die Menschenbeziehungen und dient die Benützung nicht mehr dem Menschenwohl, ist sie ein Hindernis des materiellen (durch Behinderung des fremden Benützungsrechtes), kulturellen und sittlichen Wohlstandes (infolge ihrer Hinordnung zu unmoralischen Zwecken), so kann von einem sittlichen Wert nicht die Rede sein und kein menschliches Recht darf eine solche Benützung und Beschlagnahme zu einer guten stempeln oder sie schützen. Hierzu hat die menschliche Autorität keinen Auftrag von ihrem Mandanten erhalten. Tut sie dies und schafft sie auf ihrem eigenen Gebiet solche rechtlichen Ungeheuer, so ist sie selbst schuld daran, daß die Liebe, das Einvernehmen und der Friede ihrer Untergebenen unmöglich wird, und daß einmal die Unruhe der Geister sie selbst aus der Welt schafft, wie dies schon öfters geschehen ist. Denn selbst nach Aristoteles ist für den Staat nichts so wichtig, als die Liebe zu fördern.¹ Liebe aber ist ohne Gerechtigkeit nicht möglich. Daher ist der Staat nicht bloß als Hüter der Gerechtigkeit, sondern auch im eigenen Interesse, um

1 8. Ethic., lect. 1.

die Liebe aufrechthalten, verpflichtet, eine zweck- und grenzenlose Benützung mit allen Mitteln zu verhindern. Ist aber eine solche schon vorhanden, hat sie sogar zu einem bedeutenden Vermögen geführt, so ist nach der Logik des Aquinaten nicht Vermögenskonfiskation am Platz, sondern Korrektur der Vermögensverwaltung. Melden sich solche, bei denen die avaritia die Tauschgerechtigkeit verletzt hatte, so ist ohne Zweifel von seiten der Richter jene Gerechtigkeit und von seiten des Staates jene Gewalt am Platz, die Nachsicht und Barmherzigkeit nicht kennt. Ist aber die Verletzung dieser Gerechtigkeit nicht nachweisbar, so hört die Rolle des ausgleichenden menschlichen Rechtes auf. Als Klägerinnen können nicht mehr bestimmte Personen auftreten, sondern nur die Gesellschaft, das bonum commune. Diese können aber nur die Korrektur der Eigentumsverwaltung fordern, die sie bisher am proportionierten Wohlsein gehindert hatte. Diese Korrektur aber besteht darin, daß dasjenige, was bisher zwecklos aufgehäuft wurde, seiner sittlichen Bestimmung wieder zurückerstattet werde, daß also der usus, der bisher entweder bloß individuell, oder überhaupt vollständig unmöglich war, wieder communis, der Allgemeinheit zugänglich gemacht werde: Arbeit den Arbeitsfähigen, Überfluß den Arbeitsunfähigen. Hiemit ist die verletzte Rechtsordnung der iustitia legalis und distributiva in einer dem menschlichen Recht zugänglichen Form hergestellt. Das Gewissen des Besitzers ist einem menschlichen Forum verschlossen. Für das Weh, das er durch seine zwecklose Beschlagnahme, durch die Behinderung des persönlichen Wohles seiner Mitmenschen, die wegen seines Überflusses Mangel leiden mußten, verursacht hatte, ist er dem Herrn der Menschen und der Güter verantwortlich. Nur Gott und das eigene Gewissen können über den Grad der Verantwortung in dieser Beziehung richten. Die Rückkehr zur moralischen Ordnung wird daher von einem solchen Besitzer ein Zweifaches fordern: Buße und Zuwendung für soziale Zwecke. Also wieder: nicht Benützungsverlust, sondern Verwaltungskorrektur. Dies wenigstens in jenen Fällen, in welchen die materiellen Bedingungen des Besitzes vorhanden sind. Die materielle Benützung in eine formelle umzuwandeln, hierin wird die Rückkehr zur moralischen Ordnung bestehen. Mehr kann die menschliche Gesellschaft nicht verlangen. Auf dieser Korrektur muß sie aber bestehen, wenn sie nicht ihr eigenes Grab graben will.

Wir haben uns die Aufgabe gestellt, die Frage zu beantworten: Worin besteht die utilitas rerum exteriorum, wodurch werden sie zu Nutzgütern gestaltet? Hier scheiden sich die Geister, hier ist der tiefste Grund der verschiedenen Lösungsversuche der sozialen Frage. Hängt die utilitas von der physischen Wesenheit der Dinge ab, so daß deren Grenzen nur die Möglichkeit ihrer Umgestaltung bestimmt, so sind sie in dieser Eigenschaft zweck- und grenzbestimmend. Die transzendentale Relation wird durch sie begründet. die Menschheit und deren einzelne Glieder stehen ihr als Termini gegenüber. Sie bieten sich der Menschheit gleichsam an, mit ihnen nach Belieben umzugehen, hierin durch keine anderen Grenzen behindert zu werden als durch die Schranken der menschlichen Macht und durch die passive Potenz der umzugestaltenden Dinge. Auf dieser Grundlage entsteht die rohe, heidnische Auffassung von den Dingen als Nutzgütern. Das ius utendi et abutendi haben hier ihre Geburtsstätte. Sittliche Zwecke, Rücksicht auf andere kommen hier als begrenzende Elemente nicht in Betracht. Nutzen, Gewinn und unbegrenztes Gutedanken sind die bewegenden Kräfte bei dieser Art der Benützung.

Die zweite Möglichkeit ist, daß die utilitas rerum exteriorum ihren Maßstab in der reinen Vernunftbegabtheit des Menschen besitzt. Die transzendentale Relation wird durch diese begründet und von ihr auf die Dinge, in der Form eines Personzweckes, projiziert. Hier wird ein anderes unbegrenztes Element gewählt, um die physische Nutzbarkeit der Dinge zu beschlagnahmen, ihre Bestimmung vorzuschreiben. Würde sich die Vernunftbegabtheit des Menschen nur in einer Richtung betätigen, so ungefähr, wie es im Zustand der Urgerechtigkeit der Fall war, so könnte man gegen diese Auffassung nichts einwenden. Ein in sich abgeschlossenes, begrenztes Subjekt kann als Prinzip der Begrenzung seines Korrelates dienen. Die Vernunftbegabtheit des Menschen, der uns experimentell entgegentritt, ist aber nicht begrenzt. Der letzte Zweck seiner Handlungen ist nur als eine allgemeine Neigung (finis in communi) zum Guten gegeben. Daher wandelt er in dessen konkreten Bestimmung die verschiedensten Wege, die noch mehr den Eindruck eines ziellosen Herumirrens zurücklassen, wenn es sich um die näheren Zwecke der Tätigkeit handelt. Die gleiche Unbestimmtheit kann in bezug auf Vernunft festgestellt werden. Wie der Wille im Guten und Bösen,

so kann auch die Vernunft im Wahren und Falschen herumirren. Sie finden die Prinzipien ihrer Rechtfertigung nicht in sich. Für sich betrachtet, sind sie unbegrenzte Realitäten, nicht in bezug auf das Sein, sondern als Prinzipien der Handlung, des menschlichen Lebens. Sie können daher für sich nicht als bestimmende Prinzipien der utilitas rerum exteriorum auftreten. Will man aber trotzdem in dieser abstrakten Vernunftbegabtheit den letzten Grund der Nutzbarkeit der Dinge erblicken, so proklamiert man das Prinzip des grenzenlosen Strebens, in dessen Mittelpunkt wieder nur der Nutzen, der Gewinn und das reine menschliche Gutdünken stehen. Man steht mit anderen Worten auf dem gleichen Gebiet des heidnischen ius utendi et abutendi, wie im ersten Falle. Es heißt dies soviel, als dem Menschen das Recht einzuräumen, über Wahr und Falsch, über Gut und Schlecht nach seinem Gutdünken urteilen und die äußeren Dinge solchen Zwecken unterschiedslos dienstbar machen zu können.

Daß der Kapitalismus auf diesem Boden aufgewachsen ist, dürfte ohne weiteres klar sein. Es ist dieser Standpunkt in jener Philosophie leicht begreiflich, nach der die menschliche Vernunft und somit auch der Wille die Prinzipien ihrer Bestimmung und Begrenzung in sich tragen und in ihrer Autonomie durch keinen äußeren Einfluß gestört werden dürfen. In dieser Philosophie mag der Kapitalismus seine Beschützerin finden und die Vernunftgemäßheit seines Benützungsrechtes durch sie beweisen lassen. Für die Philosophie des Aquinaten aber sind beide Elemente — die physische Eignung der Dinge und die abstrakte Vernunftbegabtheit — rein materielle Prinzipien der utilitas und des ius utendi. Beide haben ihre Bedeutung. Die physische Eignung ist die materielle Grundlage, die passive Potenz der Benützungsmöglichkeit, die Vernunftbegabtheit aber das aktive Prinzip der Benützung und der Umgestaltung. Sie sind materielle Prinzipien der Benützung, der Unterjochung und des Erwerbs der Dinge, die aber ihre Abgrenzung, ihre Form nicht in sich tragen und eben deshalb für sich betrachtet abgeschlossene Werte und Seinsweisen nicht hervorbringen können. Es muß daher entweder die physische Eignung oder die reine Vernunftbegabtheit abgegrenzt werden, damit sie als Prinzipien abgeschlossener Seinsformen auftreten können. Die erste läßt für sich keine andere Begrenzung zu, als jene ist, die sie

kraft ihrer Wesenheit in sich trägt. Aus diesem Grunde muß die Vernunftbegabtheit begrenzt, als Prinzip vollwertiger Handlungen bestimmt werden. Jene Elemente, die die Vernunft und den Willen zu einem solchen Prinzip gestalten, werden die Form der utilitas rerum exteriorum und des usus selbst bilden, so daß man mit Recht von einem usus formalis et materialis sprechen kann. Der letzte hat seine Prinzipien in der physischen Eignung der Dinge und in der Betätigung der Vernunftbegabtheit, der erste aber in der Anwendung der abgegrenzten Vernunftbetätigung auf die physische Nutzbarkeit der Dinge. Die abgrenzenden Prinzipien des Vernunftgebrauches findet aber der Aquinate im ewigen, natürlichen und positiven Gesetz, deren Quelle weder die physische Eignung der Dinge noch die Vernunft allein ist, sondern der Schöpfer beider, Gott. Der Mensch darf daher nach dem hl. Thomas nur formell, als Ebenbild Gottes, also mit allen jenen Prinzipien ausgerüstet herantreten, die ihm den Charakter, das *imago Dei* auf die Stirn drücken und dessen Widerschein auf die äußeren Dinge werfen. Das Ebenbild Gottes, auf das Thomas in dieser Frage ausdrücklich hinweist, ist im Menschen durch die Vernunftbegabtheit nur in *potentia* gegeben, *actu* wird es durch die Aufnahme jener Prinzipien, die ein gottähnliches Handeln ermöglichen. Wählt der Mensch andere Prinzipien zur Bestimmung seiner Vernunftbegabtheit, so ist in ihm eben nicht mehr das Ebenbild Gottes, sondern jenes der apokalyptischen Bestie verwirklicht, er handelt nicht in Gottes Macht und Auftrag, sondern in eigener Macht und im Auftrag des Herrn dieser Welt, der Bestie. Mit anderen Worten: seine Handlungen und deren Folgen stehen nicht unter Gottes Schutz, sie gehören nicht der *civitas Dei*, sed maligni zu.

Das formale Prinzip der utilitas und des usus ist demnach die Vernunftbegabtheit, sofern sie durch sittlich gute Zwecke bestimmt ist. Diese faßt aber der hl. Thomas unter dem Sammelnamen der persönlich proportionierten Lebensbedürfnisse zusammen, worin sowohl die partikulären Ansprüche, als auch die sozialen Rücksichten eingeschlossen sind. Es werden in den Mittelpunkt seiner Betrachtung nicht Besitz und Gewinn, auch nicht schrankenlose individuelle Ansprüche gestellt, sondern die persönliche Würde des Menschen, der nicht allein, auch nicht mit seinen rücksichtslosen Forderungen, auf der Welt ist, sondern in einer

Gesellschaft lebt, die aus gleichberechtigten Forderungssubjekten besteht. Eine solche Menschheit und deren so abgegrenzte Glieder sind das Subjekt jener transzontentalen Relation, von der wir sprachen, sie sind das Maß der utilitas rerum und des usus. Die Menschheit tritt demnach mit gebundenen Händen und mit begrenzten Rechten an die irdischen Güter heran, und nur diese abgeschlossenen Rechte sind auf die Dinge intabuliert. Gott sieht bei einer gegenteiligen Benützung geduldig zu. Dies ist aber mit einer Approbation nicht zu verwechseln. Die Benützung — mag sie Erwerb oder Verwaltung sein — unter dem Einfluß des verdorbenen Wirtschaftssinnes bleibt immer ein Unrecht und eine Ungerechtigkeit gegen das soziale Wohl.

Ist also das von Gott gestattete Maß der utilitas rerum exteriorum nicht Nutzen, Gewinn oder schrankenlose Willkür, sondern ein sittlich umschriebener Zweck, so folgt, daß der Mensch nur in diesem Rahmen sie benützen darf, sein usus nur zwischen den Grenzen der zwei großen Prinzipien der Sittlichkeit, des bonum divinum und des bonum commune humanum, ein formeller werden kann. Gottesbeziehungen muß er aufweisen, da er Gottes Eigentum beschlagnahmt. Die Menschenbeziehungen sind aber deshalb nötig, weil die Menschenrechte auf die irdischen Dinge intabuliert sind. Deshalb sind die Hände des Menschen im usus gebunden: er darf über diese beiden Beziehungen nicht hinausgreifen. Tut er dies, so verliert er den Schutz der betreffenden Prinzipien der Sittlichkeit, den Schutz Gottes und den des Rechtes, je nach dem Fehlen derselben. So nach der Moral des Aquinaten. Die Ansprüche anderer Wissenszweige interessieren uns hier nicht.

Bei aller Strenge, die Thomas in der Beurteilung des formellen usus obwalten läßt, übersieht er den Einfluß der materiellen Prinzipien desselben nicht. Er weiß genau, daß kein moralisches Ungeheuer ohne eine physisch gute Grundlage zustande kommt. Daher können auch die physischen Prinzipien einer formell unrechten und ungerechten Benützung dazu dienen, daß mit ihrer Hilfe der bloß materiell und physisch gute Erwerb zu einem formellen gestaltet werde, daß also ein solcher Benutzer unter dem Schutz des Arbeitsrechtes stehe, von ihm nicht die bearbeiteten Dinge einfach hin konfisziert, sondern nur die Korrektur ihrer Verwaltung verlangt werden könne. Bei der Rückkehr eines solchen Benutzers zur moralischen Ord-

nung mögen daher die physischen, materiellen Voraussetzungen der Benützung die Tür öffnen und die Grundlage seiner Wiederaufnahme bilden. Aus diesem *mammona iniquitatis* mag er sich jene Freunde werben, die ihm nach der Schrift über die Schwellen der ewigen Wohnungen helfen, durch deren Hilfe er den materiellen Erwerb zu einem formellen gestalten kann. Diese mögen ihm die Aufnahme in die Gesellschaft ermöglichen, von der er sich ausschloß und für deren Aufblühen er ein Hindernis bildete. Diese könnten mit anderen Worten die Grundlage einer weiteren Verhandlung mit den Hütern der moralischen Ordnung bilden und das Maß bestimmen, in welchem das formale Eigentum ihm zuerkannt werden kann.¹

Wollen aber solche Benutzer zur moralischen Ordnung gar nicht zurückkehren, so vermögen wir zu ihrem Trost aus der Philosophie und aus der Moral des Aquinaten gar nichts vorzubringen. Wir können ihnen nur sagen, daß ihr Besitz, möge er materiell vollständig in Ordnung sein, formell weder unter dem Schutz Gottes noch unter dem des Rechtes steht. Tritt also das Recht in der Form von Gewalt an sie heran, so ist niemand, der sie schützen könnte. Daß aber dieses Gewaltsrecht von ihnen viel mehr verlangt als das Naturrecht, wissen wir aus unserer eigensten Erfahrung. Wir wissen auch, daß hierdurch auch Unschuldige in Mitleidenschaft gezogen werden, die wegen des verdorbenen Wirtschaftssinnes ihrer Mitbürger dasjenige verlieren müssen, was ihnen zum persönlichen Lebensunterhalt notwendig ist. Daher ist die Bekämpfung einer solchen Benützung auch eine soziale Pflicht im Interesse der gerechten Benutzer.

3. Beziehungen des Benützungsrechtes.

Bei der Bestimmung der Beziehungen des Benützungsrechtes müssen wir uns vergegenwärtigen, daß hier in erster Linie nicht das Verhältnis des Benutzers zur menschlichen Gesellschaft, sondern die Beziehung zum Eigentümer aller irdischen Güter, zum Schöpfer, in Betracht kommt. Es ist also zunächst nicht die Frage maßgebend, was die Gesellschaft zur Zielsetzung eines Benutzers sagt. Die Gesellschaft steht unter der Leitung der Naturrechtsnormen, von denen

¹ Wenn wir uns nicht täuschen, ordnet auch die Kasuistik die menschlichen Vermögensverhältnisse nach ähnlichen Prinzipien, wenn es sich um Restitution handelt.

sie auch abweichen und eine Sozialordnung schaffen kann, die mit den Intentionen der Natur nichts gemein hat. Sie vermag infolgedessen die Benützung und die Zielsetzung ihrer Elemente nur soweit zu sanktionieren und anzuerkennen, sofern sie mit dem Naturrecht harmonieren. Die Gesellschaft ist in keiner Weise Eigentümerin der Gesamtheit der irdischen Güter. Ihre Rechte und Ansprüche können daher für die Benützung nicht einfach hin entscheidend sein. Als solche kommen für eine Untersuchung, die sich ganz auf dem Boden des Naturrechtes bewegt, die Rechte und Ansprüche Gottes in Betracht. Aus diesem Grunde behaupten wir, daß eine Zielsetzung und Benützung, die mit der Zielsetzung Gottes in Widerspruch steht, dieselbe privativ ausschließt, eine ebensolche Rechtsverletzung Gottes bedeutet, wie jede andere Entnahme aus den Gütern eines irdischen Besitzers, die *invito domino* ist. Da ferner Gott die irdischen Güter nicht für sich benötigt, sondern durch dieselben den Forderungen seiner Gerechtigkeit der Menschheit gegenüber genügen will, sind solche privative Zielsetzungen und Benützungsformen auch gegen die *iustitia legalis* und *distributiva* der Gesellschaft gegenüber, der die Benützung der Gesamtheit der irdischen Güter als ein Anteil von Gott ausgemessen wurde. Daß die materialistische Ethik in den irdischen Gütern nichts anderes erblickt als die Träger des materiellen, tierischen Wohlseins, ist bekannt. Daß für sie daher von den Beziehungen des Benützungsrechtes zu sprechen völlig überflüssig ist, kann man sich leicht vorstellen. In der christlichen Ethik können aber die irdischen Güter nur als moralische Werte in Betracht kommen, also sofern sie zwecktragend sind, richtiger von moralischen Zwecken (*bonum virtutis*) getragen werden. Recht zu ihrer Benützung und zu ihrer Aneignung können nur diese Zwecke schaffen, und weil sie von Gott bestimmt wurden, können nur die Gotteszwecke als Prinzipien einer moralischen Wertung der Benützung in Betracht kommen. Rechte zu verleihen oder anzuerkennen vermag also die Gesellschaft nur im Rahmen der Gotteszwecke, und sie muß jeden Mißbrauch zu einem Unrecht stempeln und als solches verfolgen. Die Gesellschaft wird dem Benützungsmißbrauch oft machtlos gegenüberstehen. Es ist eine sekundäre Opportunitätsfrage, wie die Beziehungen solcher Mißbräuche der Gesellschaft gegenüber geregelt werden. Sie wird ferner aus dem rein materialistischen Gebrauch und aus dieser Zielsetzung

fast immer einen großen irdischen, materiellen Nutzen davontragen. Es ist dies ebenfalls nicht genügend, daß man über den Wert der Benützung von dem Standpunkt dieses Utilitarismus urteile. Denn sind solche Zielsetzungen Gott gegenüber privativ, so ist kein irdischer Nutzen, kein Aufblühen der Gesellschaft imstande, sie zu heiligen oder ihnen Recht schaffende Kraft zu verleihen. Ist daher eine Gesellschaft rein auf das Diesseits, auf ein rein materielles Wohlsein eingestellt und beurteilt die verschiedenen Benützungsformen danach, so können wir nur unser tiefstes Bedauern ausdrücken, vermögen aber weder sie noch die Benützer vom Standpunkt des Thomismus zu beruhigen. Es ist hier gebieterisch eine sittlich vollwertige Zielsetzung und eine Wertung der Benützung nach dem Inhalt derselben zu verlangen. Ist dies nicht zu erreichen, so mag von seiten des positiven (von einer verdorbenen Gesellschaft geschaffenen) Rechtes alles in Ordnung sein, vor Gott jedoch kann man nur von einem *magnum iniquitatis* in privativem Sinne sprechen.¹

Die nächste Zielsetzung Gottes in dieser Hinsicht ist aber ein Ausfluß seiner Gerechtigkeit. Daher schließen die Gottesbeziehungen in der Zielsetzung der Benützer in erster Linie die Übereinstimmung mit der Gerechtigkeit Gottes in sich. Diese Gottesbeziehungen können in die Benützungsakte unter dem Einfluß der übernatürlichen Liebe gesetzt werden, sie können aber auch ohne dieselbe aus ihrem nächsten Prinzip, aus der Legalgerechtigkeit, direkt hervorgehen, ohne von

¹ Es liegt daher eine gewisse Rabulistik darin, wenn man die Unzufriedenheit mit der heutigen Wirtschaftsordnung nur der Unruhe der Geister oder protestantischen Einflüssen zuschreibt. Die christliche Ethik hat das Recht und die Pflicht, alles vom Standpunkt der Zielsetzung zu beurteilen. Weil man also die reine, sittlich zulässige Zielsetzung nicht findet, ja deren Gegenteil nachweist, ist man mit der heutigen Wirtschaftsordnung unzufrieden und strebt eine Besserung durch neue, sittlich vollwertige Zwecke an. Ein an sich gewollter Zweck beeinflußt die moralische Handlung nie nur teilweise, besonders wenn er als letzter Zweck gedacht und angestrebt wird. Deshalb darf die christliche Ethik eine Wirtschaftsordnung, die aus mammonistischer Zielsetzung hervorgeht, nicht verteidigen, dieselbe teils als gut, teils als schlecht bezeichnen. Dasjenige, was im Kapitalismus annehmbar ist, stammt nicht von ihm, sondern ist ein usurpiertes und durch seine Zielsetzung leider verdorbenes Gut. Wir verlangen daher, daß das materiell Gute der Wirtschaftsordnung, das ja viel Arbeit, Fleiß und Erfahrung in sich schließt, durch eine sittlich vollwertige Zielsetzung in einen formellen Wert umgestaltet und somit aus der Hand der Usurpatoren befreit werde.

ihrem Wert oder von ihrer Artbestimmung als *usus* etwas zu verlieren. Für die moraltheologische Betrachtung ist die Liebe allerdings das formtragende und wertschaffende Prinzip für jede menschliche Tätigkeit.¹ Von einem *usus formalis*, also von einem einfach hin einzuschätzenden moralischen Wert, können wir daher nur dann sprechen, wenn die Benützung aus der Liebe Gottes hervorgeht, von derselben begleitet wird. Diese Liebe ist aber ein Wollen auch der Gerechtigkeit Gottes, so daß sie zur Verwirklichung der Gerechtigkeitsbeziehungen die verschiedenen Arten der *iustitia in Bewegung* setzen muß. Betätigen sich die letzteren ohne den Einfluß der Liebe, so werden ihre Akte formlos für den Bereich der vollkommenen moralischen Werte, sie können aber als unvollkommene, materielle Werte immerhin noch eingeschätzt werden. Jede Benützung also, der die Beziehung zur Liebe Gottes fehlt, stellt einen *usus materialis* dar, der im negativen Sinne noch ein moralischer Wert ist, privativ aber einen einfach hin wertlosen, sündhaften Gebrauch bedeutet. Je nachdem man die Beziehungen der Benützung zu Gott oder zu der Gesellschaft allein bestimmt, ändert sich der Begriff und die Wertung des *usus*. Hier möchten wir ihn in erster Linie in bezug auf Gott bestimmen, richtiger: insofern in ihm die Rechte Gottes auf die Menschen und auf die irdischen Güter in Betracht kommen.

Der *usus formalis* ist demnach jene Benützungsform, die sittlich vollwertig ist, d. h. die Zielsetzung Gottes positiv und *actu in sich* schließt. Diese Benützung begründet das formelle Eigentum, das unter dem Schutz Gottes und des Rechtes steht. Der *usus materialis* in negativem Sinne ist ein unvollkommener, aber mit den Zielen Gottes der Mög-

¹ Die moraltheologische Betrachtung des hl. Thomas ist durch die Unterscheidung des *bonum materialiter* und *formaliter* getragen. Wie er dies nimmt, ist aus II-II, Qu. 32, a. 1, ad 1, zu entnehmen, noch mehr aber aus II-II, Qu. 47, a. 13. Es ist demnach *materialiter bonum* dasjenige, das entweder den Akt nur nach seinen nächsten spezifischen Prinzipien aufweist (z. B. Almosengeben) oder eine große Ähnlichkeit mit denselben besitzt, wie z. B. die Umsicht der Einbrecher mit der Handlungsweise des Klugen. Formell gut ist hingegen dasjenige, das alle Beziehungen zu den Prinzipien des moralischen Lebens in sich trägt, durch dieselben geformt und belebt wird. Unter diesen Prinzipien nimmt aber der Zweck, insbesondere aber der letzte Zweck eine eminente Stelle ein. Ohne einen sittlich guten Zweck ist auf dem Gebiete der Moral jede Handlung tot, d. h. sie kann als moralischer Wert nicht in Betracht kommen. Das Nähere siehe S. 37 ff.

lichkeit nach harmonierender Gebrauch. In diesem Falle ist das Prinzip der Benützung die natürliche Legalgerechtigkeit, die übernatürliche Beziehungen zwar nicht kennt, dieselben aber auch nicht ausschließt. Dieser usus verwirklicht einen Teil der Zielsetzung Gottes, die Menschenbeziehungen, setzt somit dem gemeinsamen ius utendi kein Hindernis in den Weg. Fehlen ihm die übrigen Gottesbeziehungen, so ist dies bloß ein negativer Mangel, da der Ausschluß derselben nicht auf die konträren Dispositionen des Seinsgehaltes der Tätigkeit zurückzuführen ist. Ein solcher Gebrauch verletzt die Rechte der Gesellschaft und der Einzelnen nicht und kann auch vom übernatürlichen Standpunkt aus nicht einfachhin als sündhaft bezeichnet werden. Diese Benützung und das durch sie geschaffene Eigentum steht demnach unter dem Schutz des Rechtes und kann durch Unterordnung unter die vollen Gottesbeziehungen zu einem tadellosen moralischen Wert umgestaltet werden.

Der usus materialis privative stellt den abusus, den Mißbrauch der irdischen Güter, dar. Durch ihn wird die Zielsetzung Gottes einfachhin ausgeschlossen und behindert. Abusus ist demnach jede Benützung, die nicht durch sittlich gute Zwecke begrenzt und geleitet wird. Der unsittliche Zweck kann aber die Benützung in zweifacher Form beeinflussen. Gehört er einem Laster an, das an sich die Artbestimmung der Ungerechtigkeit nicht aufweist (z. B. Unzucht),¹ so werden durch ihn die individuellen Besitzrechte nicht berührt, wohl aber die Ansprüche der iustitia legalis und distributiva verletzt, wie wir nachweisen werden. Ist aber der unsittliche Zweck Erwerbsziel, so kann er nicht einmal als materieller Erwerbsgrund in Betracht kommen. So wäre z. B. der Erwerb und die Häufung der Reichtümer, um irgendeine Art der Unsittlichkeit zu verbreiten, planmäßig zu verwirklichen, ein unsittlicher Zweck als Erwerbsziel. Von diesem behaupten wir, daß er den usus einfachhin privativ beeinflußt und daß er Vermögensrechte zu schaffen nicht imstande ist. Welcher Staat könnte es je dulden, daß seine Bürger aus seinen Gütern sich dasjenige erwerben dürfen, was sie zum Sturz des Staates benötigen? Er pflegt solche Güter zu konfiszieren, selbst wenn sie nach allen Regeln des Arbeitsrechtes erworben wurden. Müssen wir

¹ Über diese Unterscheidung vgl. auch Caietan in II-II, Qu. 32, a. 7.

denn Gott eine größere Nachsicht zumuten und annehmen, daß er Erwerbsrechte für jene geschaffen hat, die sein Reich auf Erden umstürzen wollen? Die notwendigen Beziehungen des Eigentumsrechtes erfordern es gebieterisch, daß Gott nur ein *ius ad usum* und nicht *ad abusum* verliehen hatte. Das Prinzip des *usus* haben wir in der Gerechtigkeit, richtiger in der Vernunftbegabtheit des Menschen, sofern sie, mit allen Prinzipien der Gerechtigkeit ausgerüstet, an die irdischen Dinge herantritt, bestimmt. Diese Gerechtigkeit besteht aber in der Annahme der Zielsetzung Gottes, im Abkonterfeien seiner *iustitia*. Daher ist jeder *usus* gerecht, der *abusus* aber ungerecht, da er mit den Rechten Gottes zugleich auch die Rechte der Menschen verletzt.

Die Grenzen des menschlichen Benützungsrechtes sind demnach durch die Gottesebenbildlichkeit und nur durch sie umschrieben.¹ Würde uns dies Thomas im angeführten Artikel nicht eigens sagen, so müßten wir es aus seinem gesamten theologischen Programm entnehmen. Gott als Vorbild ist keine bloße Etikette für seine Moral, sondern eine lebendige Wirklichkeit, deren Kraft das ganze Gebiet der menschlichen Handlung formt und durchdringt. Daher müssen wir auf die Gottesebenbildlichkeit bei jedem einzelnen Moment unserer Untersuchung zurückkehren. So auch bei der Besprechung des Kulturrechtes und der Kulturpflicht.

Unter dieser *utilitas* müssen wir die gesamten Kulturbedürfnisse der Menschheit verstehen. Es kommen hier selbstverständlich nicht bloß die nackten tierischen Lebensbedürfnisse des Menschen in Betracht, sondern alles dasjenige, was zu seiner wahren, spezifisch-menschlichen Vollkommenheit beitragen kann. Aus diesem Grunde erstreckt sich sein Benützungsrecht auf alles, was durch seine vernünftige Tätigkeit irgendwie berührt und bearbeitet werden kann. In dieser Hinsicht können wir das Benützungs- und Bearbeitungsrecht des Menschen objektiv im Rahmen der gegebenen Naturkräfte unbegrenzt bezeichnen und nur in der subjektiven Beschränkung der menschlichen Fähigkeiten vermöchten wir jene Prinzipien zu entdecken, die dem Be-

¹ Die übernatürliche Liebe verwirklicht dieselbe vollkommen, die übrigen natürlichen Prinzipien der menschlichen Tätigkeit unvollkommen, so daß jeder vernünftige Zweck, der Gott, als letzten Zweck, privativ nicht ausschließt, hinreicht, um uns im Rahmen der Gottesebenbildlichkeit zu betätigen.

arbeitungsrecht und der Kulturlust des Menschen Grenzen setzt. Das Benützungs- und Bearbeitungsrecht des Menschen erstreckt sich demnach auf alle Kulturbedürfnisse der Menschheit und kann sich daher in diesem Rahmen erlaubterweise betätigen.

Diesem Kulturrecht des Menschen entspricht aber auf der anderen Seite die Kulturpflicht. Das Benützungsrecht erhielt der Mensch einer natürlichen Fronleistung, der Arbeit, gegenüber. Er entzieht für seinen Gebrauch der Natur Energien, die aber andererseits in einer andern Form ihr zurückerstattet werden müssen. Dies geschieht dadurch, daß der Mensch die wilde Natur bändigt, sie verschönert, durch seinen Fleiß ihr ein neues Äußere verschafft, so daß sie nach der Bearbeitung durch ihn nicht bloß die Fußspuren Gottes, sondern auch das Ebenbild des Menschen an sich trägt. Mit anderen Worten: der Schöpfer hat die Verschönerung der Erde dem Menschen anvertraut, ihn zum Mitarbeiter an der Entwicklung seiner äußeren Ehre gemacht. Die aus der menschlichen Neugestaltung der Natur stammende Ehre und Herrlichkeit Gottes ist der Zoll der Anerkennung, gleichsam der Zins, den der Mensch an den Schöpfer zahlt. In der genauesten und gewissenhaftesten Leistung dieser Zahlungspflicht muß der Mensch sein irdisches Lebenswerk, richtiger die Grenzen und Ziele seiner Kulturbestrebungen erblicken. Diese Kulturarbeit, durch seine materiellen und geistigen Bestrebungen Gott zu verherrlichen, das von ihm gewollte Kulturbild der ganzen wilden Natur und jedem menschlichen Geschehen aufzudrücken, ist die irdische Bestimmung des Menschen, ist der Preis, den er zum Dank für sein Dasein Gott darbringen muß, und ist letzten Endes auch das beste Mittel, das ihn zum Genusse der ganzen Herrlichkeit Gottes disponiert.

Das Kulturbild aber, das der Mensch verwirklichen muß, ist das Ebenbild Christi, des menschgewordenen Gottessohnes. Er ist selbst in den Plänen Gottes der Mittelpunkt der Weltgeschichte und des Weltgeschehens, der primogenitus omnis creaturae.¹ Nicht bloß als Verfasser des Lebensbuches kommt Christus in seinen irdischen Beziehungen in Betracht, sondern auch als der geliebte Sohn Gottes, zu dessen Verherr-

¹ Hierüber Näheres in des Verfassers Werk „Das Königtum Christi“, S. 163ff.

lichung und Offenbarung gerade diese stöhnende und jammernde Natur ausgewählt wurde und durch dessen Bild dieselbe in ihrer weiteren Entwicklung und Kultivierung durch den Menschen ihre gottgewollte Vervollkommenung erreichen kann. Wie jedes Kultursystem, so muß auch jede Wirtschafts- und Sozialordnung demnach christozentrisch gestaltet sein und darf wenigstens privativ den Weg zu Christus nicht absperren, das Streben nach der Verwirklichung seines Ebenbildes durch die Arbeit nicht unmöglich machen. Wegen dieses privativen Gegensatzes zu Christus verdient also das kapitalistische System kein einziges Wort der Verteidigung von unserer Seite, aber mit ihm auch jedes andere, dessen Zielsetzungen mit denen des armen und zufriedenen Christus nicht übereinstimmen. Denn nicht Reichtum hat er der Welt geben wollen, sondern Zufriedenheit, nicht ein hastiges, zum Selbstzweck erhobenes Kulturstreben, sondern ein solches, das bei jedem Ernst der irdischen Arbeit auf die erwähnten Kulturziele seines himmlischen Vaters nicht vergessen läßt. Diese muß also jedes Wirtschaftssystem an die arbeitende Menschheit vermitteln, und falls es dies positiv zu leisten nicht vermag, darf durch seine Zielsetzung, seine Arbeitstechnik und sein Arbeitsprogramm das Streben danach nicht unmöglich gemacht werden.

Das ius utendi erkennt der hl. Thomas dem Menschen im strengen Sinne des Wortes nur zum Gebrauch und nicht zum Mißbrauch, ad usum et non ad abusum, zu. Der Gedanke einer gegenteiligen Möglichkeit taucht vor Thomas gar nicht auf. Dies bedeutet vor allem, daß die Kulturentwicklung der Menschheit nur innerhalb der Grenzen der Sittlichkeit stattfinden darf. Jeder andere Gebrauch ist gegen den Willen des Schöpfers, ist ein Unrecht gegen Gott, eine ungerechte Entnahme aus den Naturgütern, eine direkte Entwendung derselben. Das Gegenteil anzunehmen hieße von Gott zu behaupten, daß er dem Menschen das Recht zu sündigen eingeräumt hatte, daß er die von ihm gewollte Ordnung zerstören und die Mittel dazu dem Menschen gleich an die Hand geben will. Wenn Gott dem Menschen kein Gebrauchsrecht zu unsittlichen Zwecken verliehen hat, so ist eine derartige Verwendung derselben auch eine Ungerechtigkeit den Hilfsbedürftigen gegenüber wie auch gegen jene Einzel- und Kollektivpersonen, die diesen Überfluß und die Reichtümer der Natur zu sittlich guten Zwecken benötigen. Derjenige

also, der etwas zu unsittlichen Zwecken benützt, übt nicht ein von Gott gewolltes und erlaubtes Gebrauchsrecht aus, sondern verübt einen strafbaren Mißbrauch. Seine Handlung mag äußerlich eine Ähnlichkeit mit dem Eigentumsgebrauch aufweisen, in der Tat ist sie nur dessen Entstellung, eine unbefugte Entwendung.¹ Die Folgen seiner Tat mögen unter dem Schutze des positiven Rechtes und nach den Gesetzen der Tauschgerechtigkeit Eigentumsübertragung bewerkstelligen, vor Gott bleibt er doch einer doppelten Sündeschuldig: a) wegen der Verletzung einer Tugend durch die unsittliche Handlung, b) wegen des Eigentumsmißbrauches gegen die iustitia legalis. Da der Besitz und besonders die Reichtümer vielfache Gelegenheit zu solchen unsittlichen Vergehen bieten, bezeichnet sie die Heilige Schrift mit Recht als *mammona iniquitatis* und wir müssen leider sagen, daß neben der *paupertas meretrix* durch den Reichtum eine noch größere öffentliche Sünderin geschaffen wird.

Das gleiche müssen wir von dem unvernünftigen Verbrauch der Güter oder auch von ihrer zwecklosen und zweckwidrigen Verwendung sagen. Der einzige Zweck der irdischen Güter ist der Lebensunterhalt und die damit verbundene Pflege des Tugendlebens und der Kulturentwicklung. Daher können sie vernünftigerweise nur hiezu verwendet werden. Eine Vernichtung der brauchbaren Güter ist also unter allen Umständen unvernünftig, also unrecht. Überdies ist sie auch ungerecht, da mit ihr eine proportionierte Schädigung der Volkswirtschaft und der Besitzlosen verbunden ist, die zu dem Überfluß ihrer Mitmenschen von Natur aus Recht haben.

Die soeben vorgelegten Thesen wie auch die nachfolgenden sind bloß ein Korollar der Lehre des Aquinaten über die sittliche Begrenzung des Benützungsrechtes und der realen Belastung der irdischen Güter mit demselben. Die Legalgerechtigkeit der Natur hat jedem Menschen nach dem oft

¹ Nach dem, was wir oben auf S. 82 sagten, werden der usus und die proprietas materialis privative von der Moral als Leichen behandelt, deren Begrabung sie unbedingt fordert und anstrebt. Solche sind die im Interesse schlechter Zwecke gesammelten und verwendeten Vermögen oder die durch solche Handlungen erworben werden, die zum formellen Erwerb sich ähnlich verhalten wie die Klugheit der Einbrecher zu der des tugendhaften Menschen. Es mag sein, daß das positive Recht auch diese Leichen dulden und unbegraben lassen muß. Lebendig zu machen und zu moralischen Werten umzugestalten vermag es sie jedoch keineswegs.

erwähnten Maßstab der partikulären Gerechtigkeit die irdischen Güter zuerkannt, daß sie mit deren Hilfe ihr eigenes Wohl begründen, sich zu einer vollwertigen Person entwickeln und somit auch an der Verwirklichung der großen Menschheitszwecke, des *bonum commune humanum*, mitarbeiten können. Sie gab jedem Individuum die Möglichkeit einer proportionierten Teilnahme am großen Werk der Entwicklung und einer entsprechenden Entnahme aus ihren Gütern. Sie eröffnete auch ein breites Betätigungsgebiet für jeden Einzelnen, dessen Grenzen deren Fähigkeiten bestimmen, die Mittel zur Bearbeitung aber nicht die mathematischen Gleichheiten, sondern die persönlichen Proportionen an die Hand geben. Die Summe dieser Mittel stellt die Lebensbedürfnisse der Einzelnen dar, dasjenige aber, was darüber ist, deren Überfluß.¹ Die Legalgerechtigkeit der Natur kann demnach nur dann bestehen, wenn alle Menschen mit einer solchen inneren Gesinnung an die irdischen Güter herangetreten und durch ihre Übergriffe einander an diesem höchst persönlichen Recht des proportionierten Wohles nicht hindern. Sie müssen mit anderen Worten die Gesinnung der Legalgerechtigkeit durch das Wollen des allgemeinen Wohles und jene der *iustitia particularis* durch das Wollen des proportionierten persönlichen Wohles ihrer Mitmenschen in sich tragen.

Im Objekt der Naturgerechtigkeit sind demnach nur die persönlichen Lebensbedürfnisse der Menschen intendiert und nur im Rahmen der Sittlichkeit. Die Natur hat in ihr Programm die Verirrungen des Menschen nicht als ein *per se intentum* aufgenommen und hat für deren Bedürfnisse nicht vorgesorgt. Die Natur hat für sich die Verteilung der irdischen Güter nur im Rahmen der sittlichen Zwecke vorgenommen, die Verantwortung für die Wahrung des allgemeinen Wohles und für die mögliche Pflege der persönlichen Entwicklung nur unter der Bedingung auf sich genommen, daß diese Ordnung eingehalten wird. Die Unordnung und die Störung auf dem sozialen Gebiet kommt infolgedessen davon, daß die Intentionen der Natur nicht beachtet, bei der Benützung (Beschlagsnahme und Verwaltung) der irdischen Dinge nicht die Vorschriften der allgemeinen und der partikulären Gerechtigkeit, sondern jene des schrankenlosen Individualismus oder der Willkür maßgebend sind. Dies

¹ Vgl. 5. Kapitel.

haben die Menschen ausgedacht, und so stammt die verkehrte soziale Welt und Ungerechtigkeit von ihnen. Die Natur ist hiefür weder verantwortlich, noch übernimmt sie den Schutz derselben.

Aus diesem Grunde ist jede Benützung zu unsittlichen Zwecken gegen die von der Natur intendierte und vorgeschriebene Gerechtigkeit, weil ihr Gegenstand im Objekt derselben nicht enthalten ist. Hat der Benützer die Mittel zur Ausführung solcher Zwecke, so gehören sie nach den Bestimmungen der Naturgerechtigkeit zu seinem Überfluß, den sie für die Bedürftigen beschlagnahmt und ihn mit dem ius utendi derselben belastet hatte. Die Natur hat die Lebensbedürfnisse nur im Rahmen von vernünftigen Zwecken ausgemessen, einen naturrechtlichen Erwerb und eine solche Verwaltung nur unter dieser Bedingung gestattet und sanktioniert. Wird daher ein rechtmäßig erworbenes Gut für unsittliche Zwecke verwendet, so stehen wir einer naturrechtswidrigen Verwaltung gegenüber. Sie stellt keinen Diebstahl einzelnen Personen gegenüber dar, weil keine Verletzung der Tauschgerechtigkeit vorliegt, wohl aber ist sie ein Diebstahl vor Gott und vor der iustitia legalis und distributiva, die es gebieterisch verlangen, daß die Verwaltung der Güter nach den Normen der Naturgerechtigkeit geschehe. Eine solche Verfügung über die äußeren Dinge verhält sich demnach zur naturrechtlich vorgeschriebenen Verwaltung nicht negativ, sondern privativ, sie ist eine Verletzung der natürlichen Rechtsordnung. Hat aber der Benützer die Mittel zu solchen Zwecken nicht, d. h. muß er sie aus seinen nackten Lebensbedürfnissen entnehmen, so ist sein Verfahren wieder und noch mehr als im vorhergehenden Falle gegen die Gerechtigkeit. Er muß sie wieder ersetzen, damit er leben könne, und so entzieht er etwas den übrigen Menschen, was sie zu ihrem Lebensunterhalt benötigen würden. Daher charakterisiert Thomas die Folgen des verdorbenen Wirtschaftssinnes (der avaritia) ständig als Aneignung fremden Gutes: *aliena ad se rapiendo* — den Überfluß der Armen nämlich und das Notwendige zum proportionierten Wohlsein der Mitmenschen.¹

¹ Thomas hätte sich korrigieren können, falls er hierzu die Veranlassung vorgefunden hätte. Er tritt mit seiner Auffassung nicht bloß in der Summa in dem Sinne auf, wie wir behaupten, sondern auch in der Ethik und in den Quaestiones Disputatae de Malo. Überall findet man die unveränderte Lehre von der sittlich-rechtlichen Be-

Denn wir müssen wissen, daß die avaritia als verdorbener Gerechtigkeitssinn nicht jene psychologische Abnormität bezeichnet, die sie als Gegensatz der liberalitas darstellt, sondern das ungeordnete Wollen der Güter, die Rücksichtslosigkeit in deren Besitz und Verwaltung, mag sie sich nachher als Geiz oder als Verschwendug betätigen.¹ Aus diesem Grunde ist sie als Verwaltungsprinzip ungeeignet und in beiden Formen ihrer Betätigung Sünde gegen die Gerechtigkeit. Die gesamte Gutsverwaltung, deren Prinzip die avaritia ist, steht daher nicht unter dem Schutz der Naturgerechtigkeit, sie stellt bloß menschliche Verirrungen dar. Wird sie infolgedessen durch ein menschliches Forum geheiligt, anerkannt und gepflegt, so ist dasselbe nicht ein Mandatar und Anwalt des Naturrechtes. Es mag dies ein Recht der verirrten Gesellschaft oder jener brutalen Gewalt sein, der nach der Schrift alles unterworfen ist,² der Natur, deren Schöpfer und der von ihnen vorgeschriebenen Rechtsordnung gegenüber wird es immer ein Unrecht sein und daher eine Ungerechtigkeit gegen die Menschheit und gegen ihre Glieder.

Aus dem gleichen Grunde leugnen wir, daß an sich unsittliche Zwecke das formale Prinzip der Beschlagnahme, des Erwerbes irdischer Dinge sein könnten. Auf dieses Korollar kommen wir bald zurück, hier möchten wir bloß

lastung der Benützung und seines Objektes. Nur eine merkwürdige Steigerung finden wir bei ihm in bezug auf die Abgabe des Überflusses. Sonst meint er, daß dieselbe bloß eine Pflicht der Legalgerechtigkeit ist, in Quaest. Disp. de Malo, 13, a. 2, ad 4, sagt er aber, daß dieselbe auch die pietas, die Vaterlandsliebe vorschreibt. Die Glosse wird wahrscheinlich an die Tugend der Gottesverehrung gedacht und somit die Abgabe des Überflusses als eine Rechtspflicht der iustitia legalis supernaturalis angesehen haben. Bei Thomas heißtt aber pietas Vaterlandsliebe. Wahrhaftig eine starke Belastung des Überflusses und eine Häufung der Motive zur Abgabe derselben. Gottesliebe, Vaterlandsliebe, Legalgerechtigkeit, alle drei erfordern, daß der Mensch seinen Überfluß für soziale Zwecke verwende. So hat Thomas die Armen, das Naturrecht und die Menschenwürde geachtet und geschätzt und die Reichen auf ihre Pflichten aufmerksam gemacht. Man muß ihm dafür dankbar sein. Man findet nämlich neben den verschiedenen Motiven auch verschiedene Rechtsmittel, um den Arinen zu ihren Rechten zu verhelfen — je nach der Feinfühligkeit der Bürger. Reicht die Liebe nicht aus, so bleibt immerhin das Recht übrig.

¹ II - II, Qu. 119, a. 1, ad 1. Wir werden auf diese merkwürdige Begegnung der beiden Laster im 5. Kapitel zurückkehren.

² „Pecuniae obediunt omnia“. Eccl. 10, 19.

darauf hinweisen, daß solche Zwecke direkt gegen den von der Natur intendierten usus sind, ein Hindernis derselben bilden. Der formale Wert des usus, mag er bloß einen vorübergehenden Besitz oder einen ständigen Erwerb bezeichnen, ist von dem Zweck zu entnehmen. Alles, wodurch er zustande kommt, die verschiedene Betätigung der menschlichen Kräfte, von der wir oben gesprochen haben, verhält sich hierbei rein materiell. Hätte die Natur die physische Brauchbarkeit der Dinge oder die menschliche Willkür als Prinzip des usus bezeichnet, so würde derselbe durch sie formell bestimmt sein und die Zuëignung seines Objektes könnte unabhängig vom Zweck vor sich gehen. Dies ist aber nach Thomas, wie wir nachgewiesen haben, nicht der Fall. Es gehören daher zur formellen Beschlagnahme eines Dinges der Verstand und der Wille als durch sittlich gute Zwecke begrenzte Fähigkeiten. Werden die geistigen Kräfte des Menschen im Interesse rein unsittlicher Zwecke betätigt, steht sein Vermögenserwerb, die Beschlagnahme der Naturgüter, sein usus ganz im Dienste derselben, so verhält sich seine Arbeit, sein Sinnen und sein Wollen zu den Naturschätzen wie die Klugheit der Einbrecher zu der Aneignung des Besitzes ihrer Mitmenschen. Letztere erheischt oft eine große Arbeit und schließt eine erstaunliche Findigkeit in sich. Trotzdem pflegt die menschliche Gesellschaft eine solche Arbeit nicht zu honorieren und ihr Eigentumsübertragung nicht zuzuschreiben. Warum sollten die Herrscherrechte der Natur niedriger eingeschätzt werden? Hätte sie ihre Güter der menschlichen Willkür preisgegeben, sie als Beute allgemeiner Belustigung erklärt, so würde man ihr kein Unrecht antun, falls man mit einer solchen Gesinnung an die Dinge heranträte, und man müßte die Berechtigung solcher Beschlagnahme anerkennen. Aber die Natur schützt ihre Güter. Sie läßt nicht jeden Gebrauch derselben zu, und zwar nicht aus Willkür, sondern im Interesse des allgemeinen Wohles, um die persönlichen und allgemeinen Rechte der Menschen zu wahren. Deshalb ist jede andere Annäherung *invita natura* ein Raub an ihren Gütern und ein Raub an den Gütern der Gemeinsamkeit. Hier stehen wir Prinzipien gegenüber, die ihren verderblichen Einfluß nicht mehr negativ, sondern privativ betätigen, und zwar nicht auf einem fremden Gebiet, sondern auf dem des usus selbst. Solange sie negativ bleiben, also nicht Erwerbszweck, sondern eine Durchgangstür bilden, so wird man sie zwar nicht billigen,

aber auch keine vermögensrechtlichen Schwierigkeiten an sie stellen.¹ Sind sie aber Erwerbszweck, beeinflussen sie die gesamte menschliche Tätigkeit mit ihren privativ-schlechten Motiven, so muß man ihnen das gleiche sagen, was Thomas jedem von Gott privativ abgekehrten Streben sagt.² Schlaflose Nächte, ununterbrochene schwere Arbeit sind nicht bloß nutzlos, sondern auch sündhaft. Sie vermögen Besitzübertragung ebensowenig zu bewerkstelligen als die schlaflosen Nächte und die schwere Arbeit der Einbrecher.

Neben dem zwecklosen, d. h. über die persönlichen Zwecke hinausgehenden sündhaften Gebrauch kennt Thomas also auch einen andern, den direkt zweckwidrigen, den abusus, den Erwerb und die Verwendung für unsittliche Zwecke. Beide sind nicht bloß unrecht, sondern auch ungerecht, mag die zwecklose Beschlagnahme sich als Behinderung des allgemeinen und des persönlichen Wohles der Mitmenschen durch Zurückhalten oder durch Verschwenden betätigen. Der unsittliche Zweck als Erwerbsziel ist nicht bloß unrecht und ungerecht, sondern überdies auch ein privatives Hindernis von Herrschaftsrechten.

Der hl. Thomas faßt beide Formen der unrechten Güterverwaltung (abusus divitiarum) unter dem Namen der Verschwendungsucht (prodigalitas) zusammen. Die Ausgaben des Verschwenders sind nicht gut, sind nicht für gute Zwecke und nicht nach dem entsprechenden Maß. Er verbraucht also die Güter entweder für unsittliche Zwecke oder zwecklos und zweckwidrig. Daher ist diese Leidenschaft eine große Feindin der sozialen Gerechtigkeit und des allgemeinen Wohlstandes.³

Das ius ad usum bedeutet ferner, daß durch eine an sich unsittliche Handlung oder Tätigkeit kein Besitz- oder Eigentumsrecht begründet werden kann. Wir reden hier von den nächsten Prinzipien der menschlichen Handlung, d. h. von solchen, die kraft ihrer Natur zum Besitzergreifen hingeordnet sind, nicht aber von den weiteren, die in einer andern Art zur Spezifikation

¹ So z. B. das meretricium, von dem wir bald sprechen werden. Hat man das Leid einer solchen armen Person angehört, so versteht man, warum diese Aussätzigen der Gesellschaft der Elite derselben im Himmelreich vorausgehen werden, und daß für ihre Sünden jene in erster Linie verantwortlich sind, die sie an der Benützung der irdischen Güter hindern.

² II-II, Qu. 23, a. 7, ad 1. Vgl. auch S. 37.

³ Hierüber Näheres im 5. Kapitel.

der Tätigkeit beitragen.¹ Der sittliche Wert einer Handlung hängt von dem Zweck ab, zu dessen Verwirklichung sie hingeordnet ist. Das nächste artbestimmende Prinzip mag physisch, unter Umständen sogar, für sich betrachtet, moralisch gut sein. Ist aber das letzte bewegende und artbestimmende Prinzip schlecht, ein sittlicher Unwert, so gießt es seinen verderblichen Einfluß auf die gesamte Tätigkeit aus, so daß dieselbe ihren eventuellen moralischen Wert nicht bloß verliert, sondern in der gleichen Art schlecht und wertlos wird, in der das bewegende Prinzip, der Zweck, schlecht und wertlos ist. Jede Beschlagnahme der irdischen Güter für unsittliche Zwecke ist aber eine Entziehung derselben aus dem dominium, aus dem Verfügungsrecht Gottes und der Menschheit, also eine Ungerechtigkeit und ein Diebstahl. Deshalb wird jede Betätigung der menschlichen Kräfte bei einem solchen Mißbrauch der Güter nicht bloß sündhaft sein, sondern auch ungerecht und für den Besitz derselben von keinem größeren Werte als die Arbeit der Diebe.

Wir haben diese Sätze oben vom Standpunkt des privativen Einflusses solcher Zwecke beleuchtet. Hier möchten wir dieselben im Lichte der Rechte Gottes betrachten. Wie wir schon gesagt haben und bald betonen werden, ist das menschliche Benützungsrecht in allen seinen Formen (auch als Eigentum) an das Eigentum Gottes gebunden. Gott hat die Dinge sowohl ihrem Sachzweck wie auch ihrem letzten Personzweck nach derart für sich reserviert, daß sie sein unveräußerliches Eigentum sind, ein solches bleiben und keine Macht, nicht einmal die Allmacht Gottes, hieran etwas ändern kann. Ihren letzten Sachzweck finden die Dinge in Gott und sind von ihm untrennbar, da sie ihr Sein, Wohlsein (sei es absolut, sei es relativ) und Vervollkommnung nur in der Verähnlichung mit ihrem Grundprinzip, mit Gott, finden können.² Daher ihr natürliches Verlangen nach Gott, ihre Liebe zu ihm, die größer ist als jene zu sich selbst.³ Daher ist der Grenz- und Ruhepunkt der Dinge, ihr letzter Sachzweck, Gott. Ebenso ist ihr letzter Personzweck in Gott zu suchen. Das gesamte Sein und die ganze Tätigkeit der Schöpfung ist die Ehre Gottes. Dieselbe wird aber nur dann intendiert und erreicht, wenn im Universum

¹ Das Beispiel einer solchen Unterscheidung findet man II-II, Qu. 62, a. 5, ad 2.

² I, Qu. 44, a. 4.

³ I, Qu. 60, a. 5.

sich alles Gottes Plänen fügt, sie und einzig sie zu verwirklichen sucht. Wird also etwas diesem Gottesdienst der Dinge entzogen, so wird es seinem natürlichen letzten Personzweck und somit der Herrschaft Gottes entzogen. In Gottes Weltplan sind aber die unsittlichen Zwecke, die Verirrungen der Menschen, als positiv bewegende Kräfte nicht enthalten. Sie werden von ihm zugelassen, geduldet und mit der Nachsicht des allerweisesten Wesens behandelt, aber positiv intendiert, positiv mit Mitteln versorgt sind sie von Gott nicht. Jede Beschlagnahme der Dinge zur Verwirklichung unsittlicher Zwecke ist also eine Entziehung derselben der Herrschaft Gottes, eine Abänderung ihres letzten Personzweckes, eine Unterstellung unter die Herrschaft der apokalyptischen Bestie, eine Besiegelung derselben mit dem Zeichen eines teuflischen Personzweckes.¹ Man wird hierin alle Qualifikationen nicht bloß des Diebstahls, sondern auch des Sakrilegs erkennen und einsehen, daß eine Beschlagnahme für unsittliche Zwecke eine Besitzübertragung vor Gottes Angesicht nicht bedeuten kann. Aber auch nicht vor dem der Gesellschaft, die einen mittelbaren Personzweck der Dinge bildet. Sie hat die Pflicht, ihren Personzweck ebenso in Gott zu suchen, ihre Zwecke, ihre Entwicklung im gleichen Rahmen anzustreben wie jedes andere Glied des Universums. Aber eben deshalb hat sie auch das Recht dazu, daß die Güter, die ihr von der Natur zur Teilnahme an dem Gottesdienst des Weltalls zur Verfügung gestellt

¹ Wir werden das Wesen des Opfers bald in der Abänderung des mittelbaren Personzweckes der Dinge, in der extractio ex usu humano, bestimmen. Diese ist die Form des höchsten und schönsten Gottesdienstes, zu dem der Mensch von Natur aus berufen und befähigt ist (II-II, Qu. 85, a. 1). Nun werden wir kaum irregehen, wenn wir behaupten, daß eine Abänderung des letzten Personzweckes der Dinge zu den größten Verbrechen gehört und, weil damit deren Besiegelung mit dem letzten Personzweck eines Geschöpfes verbunden ist, auch zu den Götzenopfern zu zählen ist. Deshalb wird die avaritia, diese zwecklose, auf Gott und Menschen keine Rücksicht nehmende Verirrung in der Heiligen Schrift Götzenopfer, idolorum servitus, genannt. (Eph. 5, 5.) Aus diesem Grunde finden wir in der Philosophie und Theologie des Aquinaten kein Verständnis für diese Verirrungen des Menschengeistes und für jene Summe der Wirtschaftsgüter, die auf diese Weise beschlagnahmt wurden. Sie sind nicht Eigentum, sondern geraubte Güter. Daß die vollständige reale Entziehung dieser Güter aus der Herrschaft Gottes nicht gelingt, daß sie selbst durch ihre Sünden die Pläne Gottes nicht vereiteln können, ist nicht ihr Verdienst, sondern das des allumfassenden Eigentümers, Gottes. Trotz ihrer Erfolglosigkeit bleiben sie Diebe.

wurden, unangetastet bleiben, damit sowohl die Gesamtheit als auch die einzelnen Glieder daran proportioniert teilnehmen können. Daher ist die Entnahme aus denselben zur Verwirklichung unsittlicher Zwecke eine Ungerechtigkeit gegen die Gesellschaft, eine Behinderung deren gottähnlicher Entwicklung, ein Diebstahl jener Güter, die von Rechts wegen, und zwar von Gottesrechts wegen, ihr gehören. Ge- wiß nicht von Positivrechts wegen. Aber dieses ist doch die allerschwächste Rechtsquelle und ihre Vorschriften und Bestimmungen können nur dann bindend sein, wenn sie mit jenen der höheren Rechtsquellen übereinstimmen.

Wir sind uns dessen bewußt, daß diese Überlegungen für das positive Recht, wie es heute verstanden und geschaffen wird, wertlos sind. Wir wissen auch, daß jene, deren Mentalität auf das Ausmaß nach positiven Quellen eingerichtet ist, unsere Begründung nicht einzuschätzen vermögen. Trotzdem müssen wir aber der philosophischen und theologischen Betrachtung der Welt zu ihrem Rechte zu verhelfen suchen. Wollen diese Geister die Ordnung der Vermögensverhältnisse der Menschen ungehindert und unbeeinflußt von der Philosophie und Theologie vornehmen, so dürfen wir uns auch gestatten, diese Aufgabe mit voller Vernachlässigung ihrer Prinzipien einzig mit den Hilfsmitteln jenes Wissensgebietes zu lösen, dessen Lebens- element, Wissenssubjekt und Wissensmotiv der Gottesbegriff ist. Den Vorrang im Vorschreiben hat nach allen Regeln der Logik und nach dem Organismus der Wissenschaften ge- wiß nicht ein partikuläres und in ratione scibilis ziemlich niedrig stehendes Wissensgebiet. Wir begreifen es, wenn man dort, wo die Gottesbeziehungen bloß negativ fehlen, Rechte schafft und anerkennt. Hier ist die Rechtskontinuität nicht unterbrochen und die Verbindung mit dem Urquell jedes Rechtes, wenn auch unvollkommen, gegeben. Aber dort, wo dieselben einen privativen Mangel darstellen, kann man von Recht nicht mehr reden. Dort ist nur das Unrecht zu Hause, wenn auch vor dem menschlichen Forum alles in der besten Ordnung ist. Wie andere diese Fragen behandeln und lösen zu können glauben, ist für uns belanglos. Wir stellen hier das Vorgehen des Aquinaten dar, das sich ausschließlich auf dem Gebiet des Naturrechtes bewegt. Auf diese Weise kann man über die Wege und über die Begründung des positiven Rechtes urteilen. Will man aber den umgekehrten Weg einschlagen und die Eigentumsfrage

positivrechtlich behandeln oder vom Standpunkt des positiven Rechtes über die naturrechtlichen Forderungen urteilen, so hat man einen Weg gewählt, der nie zum Ziele führen kann. So kann man aktuellen Machthabern gute Dienste leisten, der sozialen Not wird man aber keinen Dienst leisten, da man hierzu eine alle Interessen umfassende Gerechtigkeit benötigt.

Wir gestehen ferner, daß wir uns dessen bewußt sind, daß hieraus für das positive Recht unendliche Schwierigkeiten erwachsen und daß das positiv staatliche Recht für die Regelung der Vermögensverhältnisse nach diesem Prinzip gänzlich ungeeignet ist. Es ist dies aber auch nicht seine Sache. Das höchste irdische Forum ist hierfür das Gewissen, das keine Entwendung aus der Schatzkammer des Schöpfers duldet, und wenn es eine solche findet, den Weg der Rückgabe durch die Hilfsbedürftigen findet. Das positive Recht muß aber wachen, daß derartige Erwerbstitel nicht existieren und daß gewissenlosen Menschen nicht die Gelegenheit geboten wird, ihre Mitmenschen des Genusses der Gaben ihres Schöpfers zu berauben. Wenn der hl. Thomas über die Arbeitspflicht des Menschen spricht,¹ ist er sehr nachsichtig und geneigt, jede Art der Arbeit anzuerkennen. Er erwähnt aber auch die unerlaubten Erwerbsquellen, und hat zu deren Schutz kein Wort der Verteidigung.² Sie müssen aufgegeben und durch anständige Arbeit ersetzt

¹ Quodl. VII, a. 17; II-II, Qu. 187, a. 3.

² Diese Erwerbsquellen faßt der hl. Thomas unter dem Namen turpe lucrum zusammen (II-II, Qu. 118, a. 8, ad 4) und rechnet sie zu den Arten der Habsucht, der avaritia. Die Charakteristik der Habsucht sieht der Aquinate in dem grenzenlosen Streben nach Erwerb um jeden Preis, selbst wenn der Erwerbstitel unsittlich ist. In vielen Fällen wird hiernach die iustitia commutativa verletzt, in anderen aber die übrigen Arten der Gerechtigkeit. Durch die Verleitung zur Verschwendug, zu Ausgaben für unsittliche Zwecke usw. wird oft kein menschliches Eigentum verletzt, wohl aber das Eigentum Gottes und damit die iustitia legalis. Entgeht man auf diese Weise der Verantwortung und der Restitutionspflicht vor dem menschlichen Forum, die Schuld vor Gott bleibt ungetilgt. Die unbarmherzige Anklage des Richters: „Ich hungerete und ihr gäbt mir nicht zu essen“ usw. (Matth. 25, 42), wird in erster Linie jene Anstalten und Menschen treffen, die ihren Überfluß nicht seiner natürlichen Bestimmung zugeführt, sondern zu unsittlichen Zwecken oder planlos vergeudet haben. Es ist schließlich belanglos, welche Art der Gerechtigkeit durch die unrechte Güterverwaltung verletzt wird. Die Hauptsache ist, daß der Schöpfer die einzelnen Akte derselben als Verletzung der iustitia betrachtet und als solche den Verdammten vorwirft.

werden. Er meint wohl z. B., daß die bedauernswerten meretrices ihren Lohn behalten dürfen, und wir werden hierin dem hl. Thomas gern zustimmen.¹ Ist aber jenes meretricium, das sich vor unseren Augen abspielt und ungeheuere Summen verschlingt, sie ihrer natürlichen und sozialen Bestimmung entwendet, nicht wesentlich von jenem verschieden, von dem der Aquinate spricht? Wir glauben dies bejahren zu müssen, und eben deshalb möchten wir das Prinzip des hl. Thomas auf diese wesentlich anders zu beurteilenden Fälle nicht ausdehnen.² Wir können aber hierin wie auch in der Beurteilung anderer Erwerbsquellen leicht irren. Das Hauptziel ist indessen doch erreicht. Wir wollen nämlich hier jenen Teil der irdischen Güter beschützen und ihn seiner naturrechtlichen Bestimmung zu führen, von dem der hl. Thomas sagt, daß er allen gemeinsam ist und insbesondere den Besitzlosen gehört. Ist die Ansicht von der naturrechtlichen Belastung des Eigentums zugunsten der Besitzlosen wahr, so ist sowohl der Einzelne als auch die Gesellschaft verpflichtet zu wachen, daß alle Löcher zugestopft werden, durch die die irdischen Güter verfließen, und es sind daher alle jene Anstalten und Erwerbsquellen naturrechtswidrig, die es verhindern, daß die Güter nicht ihrer natürlichen Bestimmung zugeführt werden.³ Warum geht so viel Vermögen zugrunde und warum gedeiht manches anderes nicht zu einem natürlichen Überfluß? Weil es vergeudet und von unerlaubten Erwerbsquellen aufgesogen wird. Diese Anstalten sind infolgedessen die größten Feindinnen der sozialen Rechte der Besitzlosen, sie haben keine naturrechtliche Berechtigung und sind keine geeigneten Rechtssubjekte von Eigentum. Sie müssen verschwinden, bevor man eine soziale Ordnung und Gerechtigkeit schaffen will, und solange sie bestehen, muß man sie als Diebinnen betrachten, selbst dann, wenn sie unter Staatsschutz stehen und die unglücklichen Menschenkinder das Geld ihnen freiwillig zuführen. Ein großer Teil des Überflusses, dieses natürlichen Erbteiles der Besitzlosen,

¹ II-II, Qu. 32, a. 7.

² Bei dem neuzeitlichen meretricium denken wir nicht an die unglücklichen einzelnen Teilnehmer, sondern an jene, die plamäßig nicht bloß Literatur, Theater, Kino usw., sondern auch das private und öffentliche Leben verseuchen, indem sie die feinsten und verderblichsten Formen ersinnen, um die Menschheit damit zu sättigen.

³ Diese Ausführungen beruhen auf Quodl. VI, a. 12, ad 4.

ist bei diesen Unternehmungen. Von ihnen muß er weggenommen und den Benützungsberechtigten zugeführt werden.

Welch eine Flut von Ungerechtigkeit über das Menschen-
geschlecht in dieser Linie ausgebreitet ist, kann kaum über-
blickt werden. Wir müssen allerdings anerkennen, daß nach
den Gesetzen der iustitia commutativa für die geleistete
Arbeit das Eigentumsrecht von einem Menschen auf den
andern übergeht. Wir müssen aber auch bei einem Punkte
ankommen, wo nicht mehr die Tauschgerechtigkeit maß-
gebend ist, sondern die Führer, die diese teuflischen Werke
ersinnen, nur mehr Gott und der Natur gegenüberstehen.
Bei diesem Punkte verstehen wir, warum die Heilige Schrift
die Reichtümer *magnum iniquitatis* nennt.

Das *ius utendi* des Menschen ist nach Thomas ferner
ein von Gott verliehenes Recht, das der Mensch
nie selbstherrlich ausüben darf, sondern nur in der voll-
ständigen Unterordnung unter Gott und unter seine Ge-
setze, die das menschliche Besitzrecht regeln. Dies folgt
zwar aus dem bisher Gesagten ohne weiteres, aber Thomas
betont es ganz ausdrücklich.¹ Das Gebrauchsrecht und die Ge-
brauchspflicht des Menschen stammen nicht von der Gesell-
schaft oder von einem ihm gleichberechtigten Faktor, sondern
von Gott, der in seiner Güte die Naturschätze ihm zur
Benützung überlassen hat. Der Eigentümer bleibt ja immer
Gott, für das menschliche Eigentum erübrigts sich nur im
Rahmen dieses *dominium superemmens* und innerhalb der
Grenzen des Gebrauches zu menschlichen Zwecken ein
Spielraum in der Form eines Verfügungsrechtes, wie wir
bald sehen werden. Der Mensch ist also bloß ein Verwalter
der Güter Gottes, seine ganze Tätigkeit steht unter der
Aufsicht des Schöpfers, unter der Kontrolle des Gewissens.
Würden die Menschen sich dies stets vor Augen halten, so
würde man zwar von Armut, Leiden usw. sprechen, aber
von einem sozialen Elend könnte nie die Rede sein. Da
man aber auf diese Wahrheit nicht bloß gelegentlich ver-
gißt, sondern sie aus dem Herzen der Menschen systema-
tisch austilgen will, praktisch aber Wirtschaftssysteme, sei
es in Form des Kapitalismus, Kommunismus, Sozialismus
usw., bildet, die diese Unterordnung privativ ausschließen,
so ist es nicht zu wundern, daß das soziale Elend nicht
zu heben und die Wunden der Gesellschaft nicht zu heilen

¹ II-II, Qu. 66, a 1, ad 2.

sind. Jede selbstherrliche Verfügung ist also eine Verletzung des Naturrechtes, eine Verletzung der Rechte Gottes und macht einen solchen Erwerb zum *mammona iniquitatis*. Das menschliche Besitzrecht und das hieraus stammende Eigentumsrecht ist also nach Thomas bloß Teilnahme am Eigentum Gottes, nur Benützungsmöglichkeit und -recht fremden Gutes und eben deshalb kraft seiner Natur beschränkt. Mit den Annehmlichkeiten der Benützung vereinigen sich in ihm die furchtbarsten sittlichen Lasten des Besitzes und des Eigentums.

Unter dieser sittlichen Belastung des menschlichen Benützungsrechtes ist die schwerste vielleicht die soziale. Das *ius utendi* ist subjektiv zwar ein persönliches Recht jedes Einzelnen, objektiv aber ist es gemeinsam und bleibt unter allen Umständen gemeinsam. Als Gegenstand des *ius utendi* haben wir oben die ungeteilte Gesamtheit der irdischen Güter bezeichnet. Diese Allgemeinheit ist indessen nicht im bestimmten Sinne zu fassen, als ob jedes Individuum alle irdischen Güter zu benützen und zu bearbeiten berechtigt wäre. Dies entspricht den Proportionen des einzelnen Menschen durchaus nicht. Es ist infolgedessen an eine unbestimmte Allgemeinheit zu denken, nach der jede Einzelperson berechtigt ist, ihr Benützungs- und Bearbeitungsrecht überall auszuüben, wo ein irdisches Gut ist und wo sie zur Betätigung dieser Rechte durch die Not und durch Lebensbedürfnisse getrieben wird. Dementsprechend ist die Benützung der äußeren Dinge gemeinsam und das *ius utendi* allgemein. Dem bestimmten Benützungsrecht des Individuums entspricht deshalb ein bestimmter Gegenstand in der Gesamtheit der äußeren Güter, der nur darin unbestimmt ist, daß die Natur den Einzelpersonen keinen bestimmten Teil derselben zur Benützung und Bearbeitung zuweist. Mit anderen Worten: die Gesamtheit der irdischen Güter ist mit dem gemeinsamen Benützungsrecht der ganzen Menschheit und aller Individuen, die je das Dasein genießen, belastet. Gott hat seinen Willen in dieser Beziehung mit einer Klarheit dargetan, die jedes Mißverständnis vollständig ausschließt. Mit dem Dasein verleiht er das Recht jedem einzelnen Menschen, seine Bedürfnisse durch Benützung der Natur-

schätze zu befriedigen. Diese Verfügung seines Willens muß also unbedingt berücksichtigt werden und kein Wirtschaftssystem darf aufkommen und geduldet werden, das die Lebens- und Benützungsrechte der Menschen schmälert oder die irdischen Güter zugunsten einzelner Auserwählten zum Nachteil anderer beschlagnahmt. Muß das positive Recht darüber wachen, daß der Wille der Stifter eingehalten werde, so muß es dafür um so mehr sorgen, daß die soziale Belastung der großen Naturstiftung unantastbar bleibe.

Das *ius utendi* ist ferner für jedes Individuum ein gleichberechtigtes. Naturrechtlich ist kein irdisches Gut mehr für den Nutzen dieser Person geschaffen worden als für den einer andern. „*Secundum ius naturale*“ — sagt Thomas — „*non est distinctio possessionum*“; da jeder Mensch ein gleichberechtigtes Kind und Ebenbild Gottes ist, um dessentwillen die äußersten Dinge geschaffen worden sind.¹ Aus diesem Grunde ist jeder Mensch ein von Natur aus gleichberechtigter Nutznießer der Naturschätze, und dieses sein Recht vermag ihm keine irdische Autorität wegzunehmen, keine Beschlagnahme durch Eigentumsansprüche vollständig zu löschen. Hieraus folgt, daß das Benützungsrecht (*usus*) gemeinsam ist und unter allen Umständen gemeinsam bleibt, wenn auch gewisse Vorrechte einzelnen Menschen (den Eigentümern) zuzuerkennen sind. Deshalb ist das *dominium radicale* ein gemeinsames und sein Objekt den Gütern dieser Welt allgemein, wenn auch in Bezug auf die einzelnen Güter unbestimmt anhaftend.²

Hieraus verstehen wir nun vollkommen, warum die Natur dem Menschen kein Recht zur Entziehung der irdischen Güter aus dem Gebrauch (*extractio ex usu*) verliehen hatte. Sie selbst ist sehr verschwenderisch in ihren Gaben, indem sie dieselben in dem allergrößten Überfluß dem Menschen zur Verfügung stellt, sie ist aber auch haushälterisch, da in der Natur nichts verlorengeht: entzieht sie eine Energie für eine bestimmte Wirkung, verwendet sie dieselbe auf einem andern Betätigungsgebiet. Das Gleichgewicht im Haushalt der Natur kann nur auf diese Weise sichergestellt werden, nur so kann sie für die Allgemeinheit, für alle Bedürfnisse sorgen. Diese Weisheit des Schöpfers muß der

¹ II-II, Qu. 66, a. 2, ad 1.

² Ib., c.

Mensch nachahmen, falls er sein ius utendi in gottgewollter Form betätigen und nicht einen bloßen Mißbrauch verüben will. Wir glauben, durch die Behauptung nicht irrezugehen, daß der Mensch in zwei Fällen berechtigt ist, ein irdisches Gut dem usus zu entziehen: a) aus religiösen Motiven bei dem Opfer, b) wenn keine ihm bekannten und zugänglichen indigentes, also keine soziale Not vorhanden ist.

Was das erste anbelangt, ist die Huldbezeugung des Menschen vor seinem Schöpfer eine naturrechtliche Pflicht.¹ Innerlich wird dies durch die Selbstaufopferung, durch die Hingabe an Gott (devotio) erwiesen, die in der Bereitwilligkeit besteht, unser gesamtes moralisches Leben nach dem letzten Zweck, nach den Absichten Gottes zu regeln und einzurichten. Diese innere Hingabe, dieses Aufgehen in Gottes Absichten¹ im Streben nach der Ebenbildlichkeit Gottes, sucht der Mensch auch nach außen hin zu bezeugen: in seinen Worten (Gebet), durch die demütige Haltung seines Körpers (Anbetung), wie auch durch die äußeren Güter, durch deren symbolische Heiligung und Übergabe an Gott. Entzieht er sie dem eigenen Verfügungsrecht und übergibt sie den Bedürfnissen der Gottesverehrung (für Zwecke, die in irgendeiner Weise die Ehre Gottes fördern), so übt er einen Akt des Opfers im weiteren Sinne (oblatio). Hiermit bezeugt er seine Ehrfurcht vor dem obersten Herrn der äußeren Güter und will gleichsam den Anerkennungszins für die ihm übertragene Herrschaft Gott zu Füßen legen. Der religiöse Drang ist indessen hiemit nicht vollständig befriedigt, da der Mensch in der bloßen Entziehung der Dinge aus dem Eigentum allein nicht die restlose äußere Bezeugung der gänzlichen inneren Hingabe erblicken kann. Nur wenn die äußeren Güter dem menschlichen Gebrauch selbst entzogen, Gott allein übergeben werden und somit ihre natürlichen, profanen Beziehungen zu einer höheren, heiligen umgestaltet und abgeändert werden, erreicht das äußere, symbolische Zeichen der inneren, reellen Gottesverehrung jenen Grad der Vollkommenheit, daß es für die letztere gelten, ihr gleichsam als ein Repräsentant an die Stelle gesetzt werden kann. Daher besteht das Wesen der sakrifikalnen Heiligung der aufgeopferten Gaben in deren Entziehung aus dem menschlichen Gebrauch einfachhin (was mit der Abänderung des oben erwähnten Person-

¹ II-II, Qu. 85, a. 1.

zweckes identisch ist) und das Opfer selbst ist seinem Wesen nach die genannte Entziehung, extractio ab usu humano. Schreibt die Natur die äußere Bezeugung der inneren Gottesverehrung als eine Pflicht vor, so gestattet sie zweifelsohne auch die Entziehung der äußeren Güter aus dem usus selbst.¹

In bezug auf das zweite erscheint die Entziehung aus dem usus nur dann vernünftig, wenn für ihn keine Forderungssubjekte vorhanden sind. Die iustitia legalis positiva dürfte die Grenzen, wo diese Subjekte zu suchen sind, genau umschreiben. Sie sind identisch mit den Gemeinde- und Staatsgrenzen. Ist hier soziale Not vorhanden, so ist eine Entziehung aus dem usus nicht nur lieblos, sondern auch ungerecht, da das allgemeine ius utendi, wenigstens nach Thomas, auf jedes irdische Gut, auf jedes Eigentum unzweifelhaft als ein debitum legale intabuliert ist. Handelt es sich aber um die iustitia legalis naturalis, so erheischt deren Natur, daß die Bedürftigen und überhaupt das allgemeine Menschenwohl auch über die Staatsgrenzen hinaus beachtet werden. Ist infolgedessen die Menschennot bekannt und nach moralischer Schätzung zugänglich, so kann eine Entziehung aus dem usus nicht als eine vernünftige, erlaubte Handlung dargetan werden. Es wird durch dieselbe die Liebe, aber auch die iustitia legalis naturalis verletzt und infolgedessen eine unrechte und ungerechte Handlung geübt. Daß daher kapitalistische Spekulationen, die die Notlage einzelner Länder zu mammonistischen Zwecken ausnützen, Menschen unkommen lassen, damit ja nur der Gewinn wachse, der naturrechtlichen iustitia legalis entgegen gesetzt sind und kein Wort der Verteidigung verdienen, ist ohne weiteres klar und bleibt so lange bestehen, bis man nachgewiesen hat, daß die Besitzergreifung und das Eigen-

¹ Wie vollkommen die Opfersymbolik durch die extractio ex usu gestaltet wird, erhellt aus dem Umstand, daß die irdischen Güter zur Erhaltung unseres ganzen Seins — des physischen Lebens direkt, des moralischen indirekt, als unbedingt notwendige Mittel — von Natur aus hingeordnet sind. Übergeben wir sie Gott gänzlich, so übergeben wir tatsächlich das Symbol unseres ganzen Seins, das ontologisch von Gott abhängt, in ihm das erste Prinzip besitzt. Erkennen wir diese ontologische Abhängigkeit psychologisch durch bewußte Willensakte der Gottesverehrung an, so erreicht der innere Akt seine spezifische Vollkommenheit nur durch die vollständige Hingabe, die äußere Bezeugung aber durch jenes Symbol, das unser ganzes von Gott abhängiges Sein auf Grund rechter Zusammenhänge repräsentieren kann.

tum das von Natur aus intabulierte allgemeine ius utendi vollständig löscht. Thomas kennt, wie wir sehen werden, die Löschung nur bis zu den persönlichen Bedürfnissen des Besitzers, aber auch des Eigentümers. Darüber hinaus behauptet er das naturrechtliche debitum legale der Abgabe für soziale Zwecke — nicht nur innerhalb der Staatsgrenzen, sondern überall, wo Menschen, Forderungssubjekte dieses Rechtes, vorhanden sind.

Aus einer allgemeinen, gemeinsamen und gleichberechtigten Benützung der irdischen Güter würde indessen eine heillose Verwirrung entstehen. Nur wenn die Natur alles, was zum menschlichen Leben und zur Kulturentwicklung notwendig ist, dem Menschen fertig und im Überfluß zur Verfügung stellen würde, wie etwa die Luft, könnte man an eine solche gemeinsame Benützung denken. In einem solchen Zustand aber, in dem die irdischen Werte durch Arbeit geschaffen werden müssen, in dem die Natur zum Fruchtbringen wirklich gezwungen werden muß und ihre Früchte nur karg zur Verfügung stellt, könnte aus der gemeinsamen Benützung nur ein Kampf aller gegen alle entstehen, und so käme schließlich das individuelle Benützungsrecht selbst in Gefahr. Damit nun dem bestimmten Benützungsrechte des Individuums auch von seiten der Einzelgüter ein bestimmter Gegenstand entspreche, müssen neben dem nackten Naturrecht andere Prinzipien herangezogen werden, die einerseits die Teilung der Naturgüter vornehmen, anderseits aber die möglichst beste Form des ius utendi bestimmen. Von der glücklichen Lösung dieser Fragen hängt der soziale Friede und die Zufriedenheit der Menschen ab, und die genaue Bestimmung der teilenden Prinzipien gewährleistet die exakte Umschreibung jenes allgemeinen Benützungsrechtes, von dem der hl. Thomas sagt, daß es unter allen Umständen, nach jedweder Teilung der Güter gemeinsam bleibt und auf ihnen lastet. Hiemit kommen wir zur Besprechung des dominium formale (actuale) und des damit verbundenen Sondereigentums. Bevor wir jedoch diese Frage untersuchen und die Grenzen des Eigentumsrechtes von diesem Standpunkte aus bestimmen, müssen wir das bisher Gesagte in klaren Definitionen zusammenfassen.

Das dominium radicale des Menschen ist das Benützungsrecht der irdischen Güter, das ius utendi illis ad suam utilitatem. Das ius utendi aber ist subjektiv

die von Gott (vom Naturrecht) jedem einzelnen Menschen erteilte Befugnis, kraft seiner vernünftigen Natur die irdischen Güter zu seinen Zwecken innerhalb der Grenzen der Sittlichkeit und der sozialen Ordnung zu gebrauchen. Objektiv betrachtet, kann das gleiche ius utendi definiert werden als die von Gott gewollte Bestimmung der Naturgüter, den sittlich erlaubten Kulturbedürfnissen des Menschen zu dienen.¹

* * *

Zum Schlusse möchten wir noch darauf hinweisen, warum in diesen Fragen unter den katholischen Gelehrten Meinungsverschiedenheiten möglich sind. Der tiefste Grund ist in ihrer wesentlich verschiedenen theologischen Weltanschauung zu suchen. Wir haben darauf hingewiesen, daß die Weltbetrachtung des Aquinaten theozentrisch ist. Es existiert für ihn nicht bloß kein Wert ohne Beziehung auf Gott, sondern auch kein Sein und kein Wert ohne solche Ableitung von ihm, der ersten Ursache. In jeder Form der Kausalität und der Beeinflussung muß der volle Urgrund in Gott gesucht und gefunden werden. Daher ist auch die Vernunftbegabtheit in ihrer ganzen Ausdehnung, insbesondere aber die bewegende Kraft des menschlichen Lebens, der Wille, für ihn nur in ihrer vollen Unterordnung unter Gott, in der vollen und aktuellen Beeinflussung, ein Wert, eine hervorbringende Kraft. Nur in dieser Form kann sie im Weltplan Gottes positiv eine Stelle einnehmen. Daher ist Thomas gezwungen, bei der Bestimmung der Menschenrechte, des usus, seiner Ausdehnung diesen Willen, diese Vernunftbegabtheit, nicht aber die potentiellen Fähigkeiten in Betracht zu ziehen, in ihnen das Prinzip der utilitas rerum exteriorum zu erblicken. Der Mensch, sofern er Gottes Plänen dient, dieselben verwirk-

1 Um die scholastische Zergliederung der Definition zu zeigen, können wir sagen: die Wirkursache des Benützungsrechtes ist Gottes Wille (das Naturrecht); die Materialursache (Subjekt) das menschliche Individuum; Objekt (materia circa quam) die ungeteilten Naturgüter und deren gemeinsamer Gebrauch; Formalursache ist die Ebenbildlichkeit Gottes, die Vernunftbegabtheit des Menschen; Zweckursache ist endlich der Nutzen des Menschen, seine Kulturbedürfnisse als nächste Zwecke und als letzter Zweck die Ehre Gottes durch Verwirklichung der Herrschaft Christi. — Inwiefern die Elemente dieser Definitionen dem hl. Thomas entnommen sind, kann nach Durchsicht II-II, Qu. 66, a. 1, leicht kontrolliert werden.

licht, also in seiner vollen Unterordnung unter Gott, ist für Thomas Wertmesser.

Dort aber, wo man die Vernunftbegabtheit, insbesondere den Willen, nur nach potentiellen, nicht aber nach aktuellen Gottesbeziehungen zu betrachten gewohnt ist, wo also deren Potentialität in einem ganz andern Sinne aufgefaßt wird als bei Thomas, wo dieselbe als Sein und Wert schaffend gedacht wird, dort muß man auch von ihren Rechten, über ihre bestimmende Kraft anders denken. Das „potest uti“ wird hier einen wesentlich andern Sinn haben, als es beim Aquinaten hat. Thomismus und Molinismus trennen sich voneinander auf der ersten Seite der Metaphysik, auf der man gewöhnlich die Analyse des Seinsbegriffes zu geben pflegt. In vielen Einzelfolgerungen treffen sie sich — äußerlich. Ein innerer Zusammenhang und eine ausgeglichene Harmonie ist indessen unter ihnen nicht möglich, da ihr subiectum scientiae innere Gegensätze aufweist. Für Thomas kommt als solches das esse participatum in Betracht, das Gott in der Teilnahme seines ganzen und ungeteilten, aktuellen und möglichen Seinsgehaltes untergeordnet ist, darum, weil in ihm Wesenheit und Dasein real verschieden sind. Für den Molinismus ist das subiectum scientiae das ens ab alio, das hervorgebrachte Sein, dessen Unterordnung unter Gott nicht durch innere Prinzipien (infolge der Zusammensetzung aus Wesenheit und Dasein) begründet wird und eben deshalb in sich eine andere Wertung erheischt, dessen Unterordnung aber eine andere Ausdehnung hat als jene des esse participatum. Diese unverkennbare Verselbständigung des geschaffenen Seins ist der tiefste Grund, daß die beiden Weltanschauungen unversöhnlich sind und daß ihre Gegensätze sofort offenbar werden, wenn man eine Frage in ihrer Beziehung zur ersten Ursache betrachtet. So auch hier. Das Benützungsrecht ist ohne Zweifel eine Frage, die man nur in ihren Beziehungen zu Gott, zum Eigentümer der Dinge, lösen kann. Was muß den Dingen gegenübergestellt werden, damit ihre vernünftige, moralisch zulässige utilitas bestimmt und begrenzt werden könne? Dies ist hier der Kernpunkt der Frage. Wie Thomas darüber denkt, haben wir dargelegt. Wie molinistische Gelehrte¹ hierüber denken, haben

¹ Im Molinismus ist der Wille neben Gott eine gleichsam selbständige Macht. Bei seinen ewigen Beschlüssen muß nach diesem System Gott den Willensentschluß des Menschen mit der scientia

sie ebenfalls oft aufrichtig gesagt. Es wird ihnen ganz sicher Unrecht angetan, wenn man ihre Meinung mit der heidnischen Rücksichtslosigkeit und Willkür auf die gleiche Stufe stellt. Aber ebenso sicher ist es, daß sie selbst daran schuld sind, wenn ihnen solche Vorwürfe gemacht werden. Der Wille als Potenz ist unbestimmt, Prinzip des usus und des abusus. Er kann daher nicht als Prinzip der Begrenzung dienen. Will man ihn als solches gelten lassen, so setzt man sich eben der Gefahr aus, daß man im ius utendi et abutendi im heidnischen Sinne steckenbleibt oder wenigstens diesen Schein erweckt, besonders wenn die Frage auf dem Gebiet des reinen Rechtes und mit den Prinzipien des selben behandelt wird. Deshalb halten wir die Schwierigkeiten, die diesen Gelehrten vorgebracht werden, für unlösbar.

Im ersten Paragraphen des ersten Kapitels haben wir über die weltanschaulichen Grundlagen der volkswirtschaftlichen Fragen gesprochen. Wie wir sehen, selbst auf dem Gebiet der katholischen Wahrheit zeigen sich die philosophisch-theologischen Prinzipien in durchgreifenden Unterschieden. Man beschuldigt die protestantische Gnadenlehre wegen mancher ungesunden Symptome der heutigen Volkswirtschaft. Die Nuancen der katholischen Gnadenlehre dürften ihren Einfluß auf die einzelnen Lösungsversuche ebenfalls fördernd oder hemmend ausüben. Der Thomismus tritt mit der Parole seiner jahrhundertelangen Tradition auf den Kampfplatz für die sozialen Rechte, für das soziale Wohl: Das Prinzip des usus ist die Gott vollends untergeordnete, mit seiner Gerechtigkeit ausgerüstete, alle Gottes- und Menschenbeziehungen anstrebende Vernunftbegabtheit, das Prinzip des abusus ist aber der von Gott abgekehrte Wille, die mangelnde Gottesebenbildlichkeit. Das erste schafft Rechte, das zweite schafft Unrecht und Unordnung.

media auskundschaften, damit er zu einer bestimmten Erkenntnis des Zukünftigen gelange und unabänderliche Beschlüsse fassen könne. Kein Wunder, daß auch in unserer Frage eine solche selbständige Macht von Gott bis zu dem Umfang des ius utendi respektiert werden muß, den die Molinisten postulieren, und daß jede Betätigung des freien Willens Gott gegenüber eine rechtmäßige Benützungs- und Eigentumsübertragung nach sich zieht. Für Thomas ist aber ein solcher unabhängiger und selbständiger Wille unmöglich. Er kennt dessen Rechte nur in restloser Unterordnung unter die Rechte Gottes. Deshalb hat er einen von dem molinistischen wesentlich verschiedenen Begriff vom ius utendi.

Drittes Kapitel

DAS EIGENTUM UND SEINE SOZIALE BELASTUNG

1. Erwerbsgrund des Eigentums.

Wenn wir dasjenige, was der hl. Thomas über das dominium formale (actuale) und über die damit zusammenhängenden Fragen sagt, richtig verstehen wollen, so müssen wir den engen Kreis der rein individualrechtlichen Überlegungen verlassen und den Menschen in seinen sozialen Beziehungen betrachten. Die Individualrechte sichern dem Menschen Suprematie über die irdischen Güter, aber auch eine allgemeine, unbestimmte Gleichberechtigung gegenüber allen anderen Mitbenützern derselben. Auf Grund dieser Rechte darf der Mensch nie als Mittel zu irdischen Zwecken benützt werden, und er kann es fordern, daß er auch in seinen kleinsten Leistungen als proportioniert gleichberechtigtes Glied der Arbeiterschar Gottes gelte. Das Individuum geht aber nur entstehungsgeschichtlich (ordine generationis) der Gesellschaft voraus, während der Bedeutung nach (ordine perfectionis) die Gesellschaft über dem Individuum den Vorrang besitzt. Die Einzelperson vermag nämlich ihre wahrhaft menschliche Vollkommenheit nur in der Gesellschaft zu erreichen. Aus diesem Grunde ist sie naturrechtlich, nach den Absichten des Schöpfers, zur Gesellschaft hingeordnet und muß seine allgemeinen, aber eben deshalb unbestimmten Individualrechte nach den Forderungen des gemeinschaftlichen und sozialen Lebens bestimmen lassen und in dieser Form sie ausüben.¹ Begründet also die Gottesebenbildlichkeit im Menschen, die Besitzfähigkeit, sein allgemeines Benützungsrecht über die irdischen Güter, so muß die lebendige Weiterentwicklung zum Ebenbild des ewig tätigen und für alle Menschen sorgenden Gottes das Besitz- und Benützungsrecht des Menschen mit neuen Zügen bereichern und seine Stellung in der Natur als eines gottähnlichen Eigentümers bestimmen. Denn die Stellung der Natur Gott gegenüber kommt am eigentümlichsten in der

¹ II-II, Qu. 47, a. 10, ad 2.

Unterordnung zum Vorschein,¹ d. h. in einer solchen Abhängigkeit von ihm, daß sie in ihrer Wesenheit, Dasein und Tätigkeit gänzlich auf Gott angewiesen ist, ihm ad nutum gehorchen muß. Dieser realen Unterordnung der Natur entspricht von seiten Gottes die Herrschaft, das dominium. Die Natur ist Eigentum Gottes und Gott ist Herr der Welt. Diese Herrschaft muß sich auch im Ebenbilde Gottes widerspiegeln, indem es durch seine Hoheit die Natur sich ähnlich unterordnet, wie sie Gott untergeordnet ist, und seinen Willen über sie in der Form einer Verfügung und Verwaltung kundgibt, ähnlich wie Gott.

Gottes Herrschaft über die Welt ist durch seine Tätigkeit begründet. Durch die Schöpfung, also durch ein Werk, das Gott dem Allmächtigen allein eigen sein kann, wird den Dingen das Sein verliehen, durch sie werden die ewigen Ideen Gottes verwirklicht, gleichsam in den endlichen Stoff gemeißelt. Sie waren früher nicht, aus dem Nichts sind sie durch die allmächtige Hand Gottes ins Sein übergegangen.² Die gleiche Tätigkeit Gottes ist notwendig, damit sie im Sein verbleiben können.³ Sie sind auch in ihren Wirkungen Gott vollständig untergeordnet, so daß sie ohne seine Führung sich gar nicht zu betätigen vermögen. Durch eine immerwährende und allumfassende Tätigkeit werden die Dinge Gott untergeordnet, durch dieselbe wird Gottes Oberhoheit und Herrschaft ausgeübt und auf Grund derselben wird die Welt Eigentum Gottes genannt.

Damit nun der Mensch etwas nicht bloß zur Benützung, sondern auch als Eigentum besitzen könne, müssen ähnliche Momente zusammenlaufen, wie wir sie in seinem Vorbilde, in Gott, gefunden haben. Die bloße Benützung schließt nämlich in ihrem Begriffe die Verfügung über ein Ding nicht ein, sondern nur die Verwendung seiner Früchte (alles dessen, was unter dem Sammelnamen utilitas, Nutzen, zusammengefaßt wird) zu eigenen Zwecken. Dementsprechend ist auch das Band zwischen dem Benutzer und dem ihm anvertrauten Ding ein lockeres und ihre Verbindung nur eine vorübergehende. Bei dem Eigentümer ist hingegen das Ding gleichsam an ihn gekettet, wird von ihm derart

¹ I, Qu. 13, a. 7, ad 1 et 5.

² Qu. 45, a. 5.

³ I, Qu. 104 et 105.

angeeignet, daß es einen Teil seiner Persönlichkeit bildet, mit dem er ebenso nach Willkür schalten und walten kann wie mit den Gliedern seines Leibes und mit den Kräften seiner Seele. Wie nun die letzteren ein unantastbares Eigentum jeder menschlichen Person bilden, so müssen auch die äußeren Dinge, damit sie die gleiche Unantastbarkeit genießen und dem Menschen als Eigentum angehören können, ihm angegliedert werden, sein Ich derart innig berühren, daß er über sie ohne Verletzung fremder Interessen verfügen und dieselben mit Ausschluß fremder Ichs selbständig verwalten könne. Dies scheint uns die lateinische Bezeichnung des Eigentums nahezulegen. Proprium bedeutet in der Ontologie einen Seinsgehalt, der mit einem dauernden Band an die Wesenheit gebunden ist, einen notwendigen Teil, die natürliche Ausstattung derselben bildet, für ihre physische, suppositale Erscheinung aber eine durchaus wesentliche Forderung ist. Mit dieser Seinsweise müssen wir das Eigentum (proprium, proprietas) vergleichen, während die Benützung mit den zufälligen, akzidentellen Seinsformen auf die gleiche Stufe zu stellen ist, die eine flatterhafte, vorübergehende Bestimmung der Wesenheit und der Persönlichkeit bilden.¹

Eigentum bedeutet demnach einen realen Erwerb, einen Zuwachs des eigenen Ich, eine Bereicherung der physischen Persönlichkeit durch äußere Güter. Dies alles kann aber nicht in der Form einer absoluten Seinsweise geschehen, da die äußeren Dinge nicht derart in das physische Sein der Persönlichkeit aufgenommen werden können wie die substantiellen Teile derselben. Eine rein moralische (wie etwa zwischen Knecht und Herrn) oder gar äußerliche Verbindung (zwischen Dieb und gestohlenem Ding) reicht nicht aus, da keine von beiden das Verfügungsrecht über das Ding selbst in sich schließt und überdies die wahre moralische Verbindung eine reale, physische Grundlage immer voraussetzt. Die zum Eigentum erforderliche Beziehung der Persönlichkeit muß daher in der Form einer realen, relativen Seinsweise auftreten, die einerseits die äußeren Dinge mit

¹ Hiermit wollen wir nur das Verhältnis zwischen der Person und zwischen dem konkreten Ding mit Rücksicht auf den Eigentümer oder Pachtgeber, auf Gott, bezeichnen, da sonst die Fundamente und die durch dieselben begründete transzendentale Relation zur allgemeinen Benützung (das *ius utendi*) viel fester sind als jene des Eigentums (mit Rücksicht auf die Mitbenützer). Vgl. S. 62 ff.

dem Ich dauernd verbindet und sie als seinen unantastbaren, persönlichen Besitz beschlagnahmt, so daß es als Herr (dominus) derselben bestimmt wird, seine Willensäußerungen über sie aber mit denjenigen auf die gleiche Stufe gestellt werden, die die physischen Seinselemente der eigenen Persönlichkeit betreffen. Demgemäß wird andererseits die Beziehung der äußeren Dinge zum Besitzer in der Form der Unterordnung gekennzeichnet, die sie als Terminus rechtmäßiger Willensmomente (dominium) zu seinem Eigentum, zu einem Teil seines Ichs (proprietas) bestimmt. Die relativen Seinsweisen müssen aber ein Fundament aufweisen, falls sie auf Realität Anspruch erheben. Daher müssen wir auch bei der Behandlung der Eigentumsfrage jenes Fundament aufsuchen, das die oben beschriebene Verbindung zwischen dem Menschen und den äußeren Dingen bewerkstelligen und so der angegebenen bilateralen Relation das Sein verleihen kann. Dieses Fundament ist die menschliche Tätigkeit, die Arbeit. Die beiden sind im Thomismus für den Menschen identische Begriffe. Wegen der substantiellen Einheit des Leibes und der Seele gibt es im Menschen keine Tätigkeit, die nicht zugleich auch eine Arbeit wäre, und zwar eine um so härtere Arbeit, je mehr geistig die Tätigkeit ist.¹

Durch Arbeit wird zunächst die physische Persönlichkeit erworben und entwickelt, so daß sie bis zu ihrer vollen Entwicklung ein fremdes Eigentum bleibt, ein Eigentum derjenigen, die an ihrer Bildung mitgewirkt haben. Die Kinder sind moralisch ein Teil der Eltern, *aliquid parentum*, über welche sie das volle Verfügungsrecht haben.² Wir finden daher die Arbeit als eine Quelle des Eigentums bei der natürlichen Verbindung, gleichsam als Ausgießung der eigenen Persönlichkeit in fremde Dinge, als das vervielfältigende Element derselben. Durch Arbeit wird das psychische Ich erworben. Welch eine mühsame Tätigkeit die Abstraktion in sich schließt, durch die die intellektuellen Schätze gesammelt werden! Welche Mühe kostet es, die unbändigen Kräfte des affektiven Lebens in Zaum zu halten, sie zu erziehen! Ohne Arbeit entwickelt sich nicht ein geordnetes Ich, ein menschliches Wesen, sondern es gedeiht nur die Bestie. Durch die Arbeit wird infolgedessen alles, was zur psychischen Per-

¹ II-II, Qu. 168, a. 2.

² Deshalb besteht zwischen Eltern und Kindern kein strenges Rechtsverhältnis. II-II, Qu. 57, a. 4.

sönlichkeit gehört, zu einem unantastbaren Eigentum, das uns zur freien Verfügung, zu Gebote steht. Die Entwicklung der Persönlichkeit geschieht infolgedessen nicht bloß durch immanente Tätigkeit, sondern auch durch transiente, durch welche äußere Dinge mit dem Stempel des eigenen Geistes versehen werden. Dadurch, daß der Mensch seine Ideen verwirklicht, die äußeren Dinge nach ihnen formt, haucht er etwas von seiner Seele in sie hinein, teilt ihnen etwas aus seinem innersten Wesen, aus seinem Eigentum mit, stellt infolgedessen eine Verbindung her, die früher nicht existierte, kraft deren das bearbeitete Ding auf ihn als auf seine Ursache hinweist, gleichsam von ihm weitere Verfügung in der neu empfangenen Seinsweise erwartet. Die Bearbeitung äußerer Dinge bringt demgemäß ein ähnliches Verhältnis zustande wie das Hervorbringen eines menschlichen Daseins durch die Zeugung. Die bearbeiteten Dinge werden daher mit ihrem Meister dauernd verbunden, sie sind ihm untergeordnet, stehen ihm zur Verfügung als ein Teil seines Ichs, als die Früchte seiner transienten Tätigkeit. Um also kein bloßer Benutzer, sondern wirklicher Eigentümer der äußeren Dinge zu sein, muß das Ebenbild Gottes eine ähnliche Tätigkeit entfalten wie sein Urbild, der ewig wirkende Schöpfer¹ — er muß sie mit eigener Kraft anfassen, sie bearbeiten und mit dem Kennzeichen seines Geistes besiegen. Arbeit ist die Entwicklung, gleichsam die Vervielfältigung der eigenen Persönlichkeit, sie bringt einen Erwerb und Zuwachs zur physischen Ebenbildlichkeit Gottes, verbindet mit uns die äußeren Güter und gestaltet sie zu unserem Eigentum. Die Arbeit ist demnach das natürliche Mittel, um äußere Dinge mit uns zu verbinden, sie ist die naturrechtliche Quelle des Eigentums, ja sie ist sogar die einzige, gleichsam die Urquelle desselben, so daß andere Erwerbsquellen entweder aus ihr hervorspringen oder ihr durch menschliche Konvention, durch das positive Recht, nachgebildet sind.

Daß die Natur außer der Arbeit kein anderes Mittel an die Hand gab, um äußere Dinge in Güter zu verwandeln

¹ Deshalb haben wir oben betont, daß nach Thomas das Besitzrecht als bloßes *ius utendi* auch in jenem Zustand der Menschheit bestanden hätte, in dem die Natur das zum Leben Notwendige gleichsam fertig zur Verfügung gestellt hätte und die Unterordnung der äußeren Natur nicht hätte erkämpft werden müssen, sondern als eine Gabe des Schöpfers dem Menschen zu Gebote gestanden hätte. (Cf. I, Qu. 96, a. 2.)

und mit unserer Persönlichkeit, als deren unantastbares Eigentum, zu verbinden, dürfte aus dem Gesagten nachgewiesen erscheinen. Die Natur nimmt keine Teilung der äußerer Dinge vor, sie gehören jedem Menschen. Sie bietet sie dem Menschen auch nur in den seltensten Fällen als Güter an; sie müssen durch Menschenfleiß zu solchen gestaltet werden. Es ist daher das teilende Prinzip dort zu suchen, wo das zu Gütern gestaltende Prinzip zu finden ist, in der Arbeit. Und weil außer der Arbeit kein anderes Prinzip zu bezeichnen ist, das den menschlichen Geist auf die Dinge ausgießen, sie mit dem Zeichen der eigenen Persönlichkeit besiegen würde, so muß sie als die naturrechtlich einzige Quelle des Eigentums anerkannt werden. Daß die anderen Erwerbs- oder Übertragungsquellen aus der Arbeit als aus ihrer Urquelle fließen, haben wir schon oben bei der Behandlung des Benützungsrechtes erwähnt. Es ist daher das Erbrecht keine von dem Urtitel wesentlich verschiedene Erwerbsquelle. Erworben wurde es nur einmal, durch die Arbeit, aber auch ein- für allemal, solange der Urerwerber virtuell, in seinen Nachfolgern, weiterlebt. Das positive Recht mag die Übertragung regeln, aber eine neue Eigentumsquelle vermag es nicht zu schaffen. Auf diese Weise bleibt jeder Verfügungsakt der Nachfolger in dem ersten Erwerbsakt des Ureigentümers virtuell eingeschlossen, ist in dessen Kraft wirksam. Demgemäß können wir auch die Okkupation nicht als eine naturrechtliche Eigentumsquelle anerkennen. Daß sie zur Begründung der Benützungsvorrechte geeignet ist, leuchtet ohne weiteres ein. Es ist aber etwas der Proklamierung des Faustrechtes, der Berechtigung der Rücksichtslosigkeit Ähnliches darin, wenn man sie als Eigentumsquelle ansieht. Was trägt der Mensch durch die Okkupation von seinem Ich in das okkupierte Ding hinein? Gar nichts. Höchstens seinen Willen, es zu bearbeiten. Also erst durch die Arbeit wird es zu seinem Eigentum und durch den kundgegebenen Bearbeitungswillen erscheint uns das positive Recht oder die bloße Konvention der Okkupanten berechtigt, die Okkupation zu einer Eigentumsquelle zu gestalten. Wie nun die Okkupation erst durch die Arbeit oder durch ihre Beziehung zu derselben zu einer Eigentumsquelle wird, so sind auch die übrigen Titel, die das positive Recht geschaffen hat, erst durch dieselbe wirksam. Das positive Recht sucht ein so festes, bleibendes Band zu schaffen und es zu beschützen, wie

dies das Naturrecht durch die Arbeit geschaffen hat; es vermag aber nur dort gerecht vorzugehen, wo das naturrechtliche Band vorhanden ist. In erster Linie muß also jedes positive Recht diese natürliche Verbindung schützen, ihr zu ihrem Rechte verhelfen, erst dann können die sekundären Rechtstitel in Betracht kommen und sich im Rahmen der naturrechtlichen Erwerbsquelle entwickeln.

Wenn auch die Arbeit die einzige naturrechtliche Eigentumsquelle ist, so begründet sie doch nicht unbedingt das Privateigentum. Damit sie die irdischen Güter in der Form von Sondereigentum teilen könne, müssen weitere Gründe dazwischen treten, die wir bei der Behandlung des Eigentumssubjektes anführen werden. In dieser Hinsicht müssen wir sagen, daß die Arbeit das naturrechtliche Fundament der Aneignung bildet, zur vollen und endgültigen Entwicklung der *relatio dominii* jedoch auch andere Umstände und nächste Fundamente hinzukommen müssen. Würde die menschliche Natur bloß eine monastische Betrachtung zulassen, d. h. müßten ihre Ansprüche, Forderungen und Rechte rein vom individualistischen Standpunkt aus beurteilt werden, so müßten wir anerkennen, daß die Arbeit naturrechtlich ohne weiteres und unwiderruflich das bearbeitete Ding mit der Person des Arbeiters verbindet. Da aber das *Individuum* durch die Natur selbst zur Gesellschaft hingeordnet wird, so daß letztere unbedingt eine Bedeutungspriorität (*prioritas perfectionis*) vor demselben genießt, müssen wir 1. die Ansprüche der Einzelperson sozial temperieren, 2. selbst in ihren Leistungen dasjenige aufzusuchen, was durch die Priorität der Gesellschaft und nach der naturrechtlichen Hinordnung des Einzelwesens zur Sozietät zu beurteilen ist. Aus diesem Grunde behaupten wir, daß die Arbeit des sozialen Menschen seine Leistungen nicht einfach hin an seine individuelle Person kettet, sondern auch die Möglichkeit einer Besitznahme durch die Gesellschaft zuläßt. Naturrechtlich wäre demnach sowohl die Besitznahme durch den Einzelnen als auch durch die Sozietät selbst nach der Bearbeitung zulässig und gleichberechtigt, da im oben angegebenen Sinne beiden ein gewisses *prius* zukommt. Hieraus erklären wir, daß der hl. Thomas die Einschränkung des Benützungsrechtes, für das er in II-II, Qu. 66, a. 1, so energisch eintritt, auf den privatrechtlichen Besitz, den er im folgenden Artikel mit der gleichen Entschiedenheit verteidigt, nicht aus der Arbeit allein, sondern aus anderen Über-

legungen des allgemeinen Menschenrechtes ableitet.¹ Thomas vergißt also bei seiner großartigen Begründung nicht, daß die entsprechenden naturrechtlichen Prioritäten eine gerechte Berücksichtigung erheischen. Deshalb verliert er sich weder im Dschungel des Sozialismus, noch aber führt er hinaus auf das stürmische Meer des Kommunismus. Er findet den mittleren Weg, auf dem sowohl der individuellen Arbeit durch das Sondereigentum zu ihrem Rechte verholfen wird, aber auch die Gesellschaft nicht zu kurz kommt und jenen Anteil der Benützung erhält, der ihr kraft ihrer Priorität zukommt.

Die Stellung des Menschen der Natur gegenüber kann demnach seinem Vorbild gemäß in einer ihm im allgemeinen, ganz besonders aber seinen individuellen Kräften proportionierten Tätigkeit bestimmt werden. Daß in dieser Wirksamkeit die mechanische, manuelle Arbeit nicht bloß keinen exklusiven, aber auch keinen ersten Platz zugewiesen erhält, ist für Thomas selbstverständlich.² Die bewegenden Kräfte der menschlichen Kultur sind die Geistesgüter, durch sie werden die äußeren Dinge geformt, dem Menschen dienstbar gemacht und unterordnet. Da ferner nach dem Aquinaten die Kultur keine bloße materielle Diesseitsorientierung aufweisen darf, sondern mit den übernatürlichen, christozentrischen Zwecken innigst verbunden werden muß, so folgt, daß das kontemplative Leben, die Aufsuchung der Gottesbeziehungen in der Welt und deren lebendige Verwirklichung im eigenen Leben sowie in dem der Natur und der Gesellschaft, den Vorrang über das aktive Leben haben muß und katechischen als jene Arbeit betrachtet zu werden verdient, durch die die Unterjochung und Aneignung der Natur formell, im eigentlichen Sinne geschieht. Deshalb kann der hl. Thomas sowohl die ganze Menschheit als auch deren einzelne Teile mit Recht als eine wirkursächliche Kultureinheit betrachten, in der jedem einzelnen Individuum nicht bloß von der menschlichen Gesellschaft, sondern auch von der göttlichen Vorsehung sein Platz zugewiesen ist, und in der keine Äußerung der menschlichen Tätigkeit unnütz und bedeutungslos ist. Deshalb kennt er nicht die amerikanische Erfindung von den aktiven und passiven Tugenden, wohl

¹ Daher seine Bemerkung, daß das Sondereigentum durch das positive Recht eingeführt wurde.

² Quodl. VII, a. 18.

aber jenes passive Leben, das, die menschlichen Proportionen überschreitend, gänzlich unter der Leitung des Heiligen Geistes abläuft und die größte Bereicherung der individuellen und der allgemeinen menschlichen Kultur mit sich bringt.¹ Daß die Passivität dieses Lebens nicht gleich mit der Untätigkeit ist, kann aus dem Gesagten leicht entnommen werden. Sie bedeutet nur die übermenschliche Führung und die übermenschlichen Proportionen in dem, was menschlich ist, sei es in der Natur, sei es in der Übernatur, also eine göttliche Hilfe und Inspiration in der Verwirklichung der ganzen menschlichen Kultur. In diesem Lichte betrachtet, sind die in Christus Kranken keineswegs unnütze Glieder der Gesellschaft, sondern deren Lehrer und Ermunterer, durch ihre Geduld aber eine Energiequelle für Gesunde in den Mühen der täglichen Arbeit. Auf diese Weise nehmen sie teil an der Kulturarbeit ihrer Mitmenschen und sind Mitbesitzer ihres Erwerbes. Das gleiche sagt der hl. Thomas von denjenigen, die durch ihre Geistesarbeit das allgemeine Wohl direkt oder indirekt, durch ihre Anteilnahme am kontemplativen Leben, fördern.² Nur eine unmenschliche und gottlose Kultur kann demnach das Lebensrecht und die Teilnahme an der Eroberung der Natur denen absprechen, die durch Kontemplation die Gottesbeziehungen der Welt suchen und der Gesellschaft vermitteln. Sie sind die vornehmsten Kulturarbeiter und die größten Wohltäter der Menschheit, die der eroberten Natur das schönste Bild, das Bild des Gottesmenschen aufdrücken und infolgedessen rechtmäßige Eigentümer derselben sind.

¹ Hier denken wir an die Mystik, die nach Thomas keineswegs bloß dasjenige umfaßt, was die Literatur als solche kennt, sondern das ganze übernatürliche Leben in seinen Äußerungen unter Einwirkung der Gaben des Heiligen Geistes. Vgl. „Weltanschauung des hl. Thomas von Aquin“, S. 202ff.

² Quodl. VII, a. 18. Zu den schönsten Schriftstücken, die über die Arbeit je veröffentlicht wurden, gehören ohne Zweifel II-II, Qu. 187, a. 3—5. Hier wird die Arbeitspflicht genau bestimmt und umschrieben. Befreit Thomas jemanden von der körperlichen Arbeit, so weist er ihm auf dem Gebiet des Geistes eine Tätigkeit zu (a. 3, ad 1). Geschieht diese Befreiung im Interesse der Selbstvervollkommenung, so verlangt er, daß die Befreiten vor Gott Stellvertreter der Gesellschaft seien (a. 3, ad 3). Hat jemand ein solches Vermögen, aus dem er leben kann, so ist er von den Erwerbssorgen und -arbeiten allerdings befreit. Um so schwerer sind aber jene Lasten und Pflichten, die die weitere Bestimmung der irdischen Güter, das bonum virtutis, ihm aufliegt. Jene Sorglosigkeit, die der Kapitalismus anstrebt und die bloß im Genuß aufgeht, ist für Thomas fremd und verwerflich.

Gibt der hl. Thomas den Vorrang der Würde der Geistesarbeit, so vergißt er keineswegs die Bedeutung der mechanischen, manuellen Arbeit zu betonen. Ist die letztere die niedrigste, so ist sie demgegenüber die evident notwendigere, da durch sie das zum Leben Erforderliche hervorgebracht wird. Er spricht sehr warme Worte für diese Art der Arbeit und betont, daß sie eine naturrechtlich vorgeschriebene Pflicht des Menschen sei.¹ Die äußeren Güter sind materiell, und der Mensch vermag sie nur mit seinem Körper und mit seinen Sinnen zu berühren und auf diese Weise seinen Geist auf sie zu übertragen. Die manuelle Arbeit ist infolgedessen nicht eine geistlose Betätigung des Menschen und dürfte nicht dazu gemacht werden, ohne die Menschenwürde herabzusetzen, ja ganz zu vernichten. Deshalb ist die Rationalisierung der Arbeit, die der hl. Thomas fordert, von jener ganz verschieden, die der Kapitalismus in seiner unmenschlichen Rücksichtslosigkeit erzeugt hatte. Hier wird der Mensch als ein geistloses Werkzeug zu ewig gleichen, maschinellen Teilarbeiten benutzt, der Aquinate aber will den Vernunftgebrauch bewahren und den Menschen zu proportionierten Ganzarbeiten benützen. Er geht von dem Gedanken aus, daß in Forderungen, die die Menschheit als solche betreffen, die Gesamtheit gleichsam als ein Mensch gelte. Wie nun — sagt er weiter — im individuellen Organismus mannigfache Organe vorhanden sind, die durch ihre funktionelle Verschiedenheit das Wohl des Gesamtorganismus sicherstellen, aber dabei in ihrer Neben- und Unterordnung doch volle Einheiten bilden, so muß auch die Arbeit des gesellschaftlichen Organismus rationalisiert und in verschiedenartig funktionierende Organe verteilt sein. An der Unterjochung der Natur muß daher die ganze menschliche Gesellschaft teilnehmen, aber innerhalb derselben auch die Einzelpersonen je nach ihren Neigungen und Fähigkeiten.² Jedwede Teilnahme an der rationalisierten Arbeit ist demnach geeignet, an der Eroberung der Natur mitzuwirken und so des Menschen Eigentum über dieselbe sicherzustellen. Derjenige also, der sich keine Arbeit zuteilen läßt oder seine Fähigkeiten nicht betätigt, ist kein Eigentümer, sondern ein Schmarotzer der Natur, der die Güter des Schöpfers zur Fristung eines unnützen Lebens vergeudet.

¹ Quodl. VII, a. 17.

² Ib.

Die Wirkursache des Eigentumsrechtes ist also nach Thomas die Arbeit, aber die rationalisierte, auf alle Menschen proportioniert verteilte Arbeit.¹ Wir lernen mithin vom hl. Thomas vor allem die Hochschätzung der Arbeit, deren allererste Aufgabe es ist, die durch den Sündenfall verlorene Herrschaft des Menschen über die Natur wieder herzustellen. Die Arbeit ist in dieser Auffassung allerdings ein Frondienst, der aber Gott zur Sühne geleistet wird und keinen bloß irdischen Interessen untergeordnet ist. Sie bezweckt zunächst gewiß den Lebensunterhalt des Einzelnen und der Art, hat aber darüber hinaus ganz hohe, ideale Zwecke, die Verherrlichung der Menschheit in ihrer Kultur und die Verherrlichung Gottes durch die Besiegelung der Welt mit dem Bild des Gottessohnes durch Menschenhand. — Wir entnehmen aber auch aus der Lehre des hl. Thomas die Hochschätzung einer jeden Arbeit. Sie ist vom Schöpfer nicht zur Trennung der Menschen und der Gemüter eingesetzt worden, sondern zu ihrer Einigung. Der Manualarbeiter darf dem geistig Wirkenden das Recht zum Leben und zum Eigentum nicht absprechen, dieser aber darf jenen nicht verachten und seine Lebensbedingungen verkürzen, ihm die Erde nicht unwohnlich machen. Gegenseitige Hochschätzung ist das Fundament des sozialen Friedens, die Lehre des hl. Thomas aber ist zu dieser Grundlegung vor allen anderen geeignet. Wir lernen endlich vom hl. Thomas, daß das Ideal und Vorbild der christlichen Arbeitsrationalisierung nicht im Atomismus des kapitalistischen Materialismus, sondern in dem lebendigen Funktionalismus der organischen Natur zu suchen sei. Die menschlichen Personen dürfen nicht atomisiert werden, sondern müssen ihre Würde und Selbständigkeit auch im gesellschaftlichen Organismus beibehalten. Aus diesem Grunde muß die Arbeit so verteilt werden, daß die Einzelperson immer etwas Ganzes, etwas Geistiges in ihre Arbeitsmaterie hineinragen könne, selbst wenn hieraus weniger Gewinn entstehen würde. Die Wahrung der Menschenwürde geht eben allen anderen Überlegungen voraus. — Neben der sozialen Rationalisierung der Arbeit ermahnt uns der hl. Thomas auch zu einer individuellen, insbesondere auf dem Gebiete der mecha-

¹ Der erste Teil des Satzes betont die Wirksamkeit der Arbeit für den individuellen Erwerb, der zweite aber ihre Abhängigkeit von den sozialen Faktoren.

nischen Arbeiten. Das Hauptziel des menschlichen Lebens ist die geistige Vervollkommenung. Der Kampf ums Leben und um die irdischen Güter darf uns nie so ermüden, daß wir für Gott und für unsere Seele keine Kraft mehr aufbringen. Als nächstes Kulturendziel muß in der christlichen Auffassung doch die Ausbildung, Entwicklung und Heiligung des individuellen Lebens durch Gottesebenbildlichkeit bezeichnet werden, welches Endziel weder im Interesse der materiellen Kultur noch des Gesamtwohles je aufgegeben und vernachlässigt werden darf. Deshalb muß die Arbeitstechnik so beschaffen sein, daß dem Menschen reichlich Zeit und Gelegenheit geboten wird, seine höheren Bedürfnisse zu befriedigen.¹

2. Wesen und innere Begrenzung des Eigentumsrechtes.

Fragen wir nach dem Wesen (*causa formalis*) des durch die Arbeit begründeten Eigentumsrechtes, so ist es in der Möglichkeit und Vollmacht der Verfügung und der Verwaltung des betreffenden Dinges (*ius procurandi et dispensandi*) zu bestimmen. Entitativ ist dies eine Relation, durch die der Eigentümer mit seinem Besitz verbunden und über ihn als Herr gestellt wird. Rechtlich aber ist es die Quelle von Handlungen, die einen bestimmten Kreis von äußeren Dingen berühren, über ihre Zugehörigkeit, Verwendung usw. verfügen, über ihre Früchte, Bearbeitung, sowohl in bezug auf die arbeitenden Personen als auch betreffs der Art der Umwandlung usw. bestimmen, ohne hiebei fremde Interessen und Rechte zu verletzen oder hierin durch solche gehindert werden zu können. Kurz, das Eigentumsrecht ist die *potestas disponendi ad nutum*, die Macht, mit äußeren Gütern nach Willkür schalten und walten zu können. Daß hier die Willkür nicht einen von den sittlichen Zwecken befreiten Willen bedeutet, geht daraus hervor, was wir über die Eigenschaften des Benützungsrechtes gesagt haben, da ja Eigentumsrecht nichts anderes ist als Benützung mit vollem eigenmächtigen Besitz. Dasselbe ist auch von der Zweckursache des Eigentums zu sagen, die wir hier nicht eigens zu untersuchen brauchen, da sie mit der des Gegenstandes des *ius utendi* vollständig zusammenfällt. Eine wichtige Frage entsteht in-

¹ Die entsprechenden Stellen des hl. Thomas sind in I-II, Qu. 2; II-II, Qu. 117—119.

dessen über die innere Begrenzung des Eigentums und Eigentumsrechtes. Ist das Verfügungsrecht ein absolutes und unbeschränktes oder hat es innere Grenzen? Wenn ja, woher stammen diese Grenzen? Sind sie auf Rechtsforderungen zurückzuführen oder sind sie durch bloße Liebesrücksichten bestimmt? Auch dieses Problem haben wir bei der Behandlung des Benützungsrechtes prinzipiell entschieden, indem wir einerseits die Belastung der irdischen Güter mit dem allgemeinen *ius utendi* nachgewiesen, andererseits aber das Prinzip desselben in der Vernunftbegabtheit, sofern sie durch die *iustitia legalis* geleitet wird, bezeichnet haben. Dies alles gilt auch von dem Eigentum, da dasselbe alle Lasten des allgemeinen Benützungsrechtes tragen muß, falls es als wirkliche Weiterbildung und nicht als Entstehung des Naturrechtes gelten will.

Als Antwort auf die vorgelegten Fragen stellen wir folgende These auf, die in ihren einzelnen Teilen nicht hier, sondern im Laufe unserer Dissertation bewiesen oder mehr beleuchtet wird. Eigentum und Eigentumsrecht sind innerlich, kraft ihrer Natur, begrenzt. Betrachten wir sie rein vom Standpunkte des Naturrechtes, so ist ihre Begrenzung eine rechtliche. Das positive evangelische Gesetz weist die Erfüllung der Pflichten, die aus dieser Begrenzung stammen, der Liebe zu, ohne an ihrem rechtlichen Charakter etwas zu ändern. Das Naturrecht umschreibt die Ausdehnung der sozialen Belastung des Eigentums nicht genau. Es verlangt nur eine Zulassung zum Gebrauch im allgemeinen, sofern ihn die persönlichen Zwecke gestatten. Dieser allgemeine Begriff des „superabundans“ wird durch das evangelische Gesetz bestätigt und im Überfluß näher bestimmt, so daß die Abgabe desselben, selbstverständlich sofern Bedürftige, also naturrechtliche Forderungssubjekte des *ius utendi* vorhanden sind, sowohl eine naturrechtliche als auch eine positiv evangelische Rechts- und Liebespflicht darstellt.¹

¹ Wir haben öfters betont, daß die Liebe die Rechtsbeziehungen nicht aufhebt, sondern vervollkommenet, da sie in denselben die Rechte Gottes erblickt, hochschätzt und will. Daher bleiben die Rechtsbeziehungen auch dann, wenn man die Liebe nicht kennt oder dieselbe auf sich nicht einwirken läßt.

Da das Eigentumsrecht eine moralische Seinsweise ist, müssen wir über seine konstituierenden Elemente im gleichen Sinne urteilen, wie wir's bei ähnlichen Bestimmungen zu tun pflegen. Das Korrelat des Eigentumsrechtes ist ferner das Eigentum, jenes irdische Gut, das als Gegenstand der unabhängigen Verfügung und Verwaltung betrachtet wird. Da nun bei den moralischen Seinsweisen das formgebende, begrenzende Element die Zweckursache bildet, müssen wir sagen, daß durch die Bestimmung der irdischen Güter im allgemeinen wie auch durch jene Zwecke, die den sozialen Menschen naturgemäß begleiten, sowohl das Eigentumsrecht als auch sein Korrelat, das Eigentum, innerlich begrenzt werden. Der Zweck ist die Form der moralischen Seinsweisen. Von ihm erhalten die Tätigkeiten, die verschiedenen Prinzipien, die den actus humanus hervorbringen, ihre Unterordnung, ihre Einheit. Durch ihn werden die verschiedenen Normen vereinigt und zu einem Ausgleich gebracht, durch ihn wird in sie die richtige Mitte hineingetragen, die zur Güte, zur moralischen Wertung der einzelnen Handlungen erforderlich ist. Er vereinigt die Vielheit der menschlichen Handlungen zu einem organischen, wohlgeordneten Ganzen, in dem Unterordnung und widerspruchslose Folgerichtigkeit herrschen. Er ist die Seele der Sittlichkeit. An sich gehört er zu den äußeren Ursachen, übt aber an den einzelnen Handlungen wie auch an der Gesamtheit der menschlichen Tätigkeit eine innere Modifikation, so daß er als ein durch sie abgebildetes, in ihnen lebendig gewordenes Prinzip bezeichnet werden muß. Die Moral vermag demnach auf ihrem Gebiete nichts abzugrenzen, nichts zu definieren, außer durch den Zweck, und dasjenige, was in seinen Zwecken bestimmt ist, muß als eine in sich, innerlich abgegrenzte moralische Größe gelten. Jede andere, äußerliche Abgrenzung gehört nicht in die moralische, sondern in eine andere Überlegung. Hat also das irdische Gut vor der Beschlagnahme durch den Einzelnen eine naturrechtliche Bestimmung und kann sich der Mensch von seinen sozialen Beziehungen nicht befreien, so folgt, daß Eigentum und Eigentumsrecht in ihren inneren Grenzen sich nur auf das Wirkungsfeld der genannten Zwecke ausdehnen, eine selbstzweckliche Verfügung und Verwaltung nur innerhalb desselben zulassen und endlich ihrem formellen Sein nach nur dort vorhanden sind, wo die Wirkkraft jener Zwecke zur vollen, ungestörten Entfaltung gelangt. In allen anderen

Fällen haben wir ein materielles Eigentum vor uns, das nicht unter dem Schutz des Naturrechtes steht und deshalb auch von unserer Seite nicht die Verteidigung, sondern eine Verurteilung verdient.

Derartige immanente Zwecke kennt aber der hl. Thomas, wie wir gesehen haben, mehrere, durch die infolgedessen das Sondereigentum innerlich begrenzt wird, und zwar eben infolge der Zugehörigkeit der genannten Zwecke zur Rechtsordnung, in seiner Eigenschaft als moralisch-rechtliche Seinsweise. Diese Zwecke haben wir im zweiten Kapitel alle aufgezählt und besprochen. Die Bestimmung der irdischen Dinge ist die *utilitas hominis*, ihre Verwendbarkeit und ihre Benützung zu eigenen und zu allgemeinen Kulturzwecken des Menschen. Diese Bestimmung haftet an ihnen infolge des Forderungsrechtes, mit dem jeder Mensch ohne Ausnahme auf die Welt kommt. Ohne das letztere würden die irdischen Dinge den erwähnten *finis cui* gar nicht aufweisen, da dieser bloß ein Korrelat und ein Gegenstand derselben ist.¹ Diese Rechtsforderung jedes Menschen ist der tiefste Grund, warum durch das Eigentum eine rücksichtslos individuelle Beschlagnahme der Dinge nicht vor sich gehen kann. Die Sonderzwecke, für welche die Benützung in der Form von Eigentum geschieht, vermögen das allgemeine Forderungsrecht nur in dem Maße zu löschen, in dem es die persönlichen Bedürfnisse des Einzelnen erheischen; was darüber hinausgeht, bleibt mit dem genannten Recht der Bedürftigen behaftet. Formelles Eigentum ist demnach dasjenige, das mit dieser Begrenzung durch die Naturzwecke besessen wird. Müssen wir daher in der *iustitia legalis* jene allgemeine bewegende Kraft erblicken, von der wir sprachen, so müssen ihre Zwecke bei der inneren Begrenzung des Eigentums und Eigentumsrechtes ebenso mitwirken und in dieser ihrer Eigenschaft betrachtet werden, als die näheren Ziele der Beschlagnahme.

¹ Der dingliche Zweck der irdischen Güter (*finis qui*) interessiert die Moral wenig. Dies ist eine naturphilosophische oder metaphysische Frage. Der Personzweck derselben (*finis cui*) ist indessen für sie unabänderlich bestimmt in dem Menschendienst, in der Menschheitsbeziehung der äußeren Dinge. Der Mensch bringt eine transzendentale Beziehung kraft seiner Natur, kraft seiner Konstitution aus Leib und Seele, aus entwicklungsfähigen und bedürftigen Kräften, deren ebenso natürlicher transzentaler Terminus in den Naturdingen zu finden ist. Diese transzendentale Beziehung der Natur berechtigt uns, von ihrem Personzweck zu sprechen und denselben in der Nutznießung des Menschen zu bestimmen.

nahme, die das unabhängige Verfügungsrecht begründen und begrenzen. Daher behaupten wir die innere Begrenzung des Eigentums und dessen immanente Belastung mit allen jenen Ansprüchen und Forderungen, die das gemeinsame Benützungsrecht mit sich bringt. Daher behauptet der hl. Thomas nach dem hl. Ambrosius und Basilius,¹ der Besitzer habe von Gott den Überfluß nur zu dem Zweck erhalten, damit er das Verdienst der guten, gottgewollten Verwaltung habe. Diese gottgewollte Ordnung ist aber in einem evangelischen Gebot mit aller Klarheit in der schärfsten Form ausgedrückt: „Den Überfluß gebet aber als Almosen.“ Der hl. Thomas erblickt hierin ein strenges Gebot des positiv-göttlichen Gesetzes, durch das der Heiland seinen Nachfolgern sowohl das Maß als auch die Art der Verwaltung eines Teiles ihrer Güter genau vorschreibt.² Das Maß ist der Überfluß, die Art der Verwaltung die Liebe. Ohne weitere Gesetzesvorschrift, ohne einen Zwang abzuwarten, soll der Christ seinen Überfluß den Notleidenden zukommen lassen, rein Gott zuliebe. Dies ist das positive evangelische Gebot. Hiedurch wird der hl. Thomas veranlaßt, die Grundlage des evangelischen Gesetzes aufzusuchen, da einerseits jede positive Vorschrift irgendwie im Naturgesetz wurzelt, andererseits aber auch jene Zeiten, in denen das evangelische Gesetz nicht existierte, und jene Orte, auf welche seine bindende Kraft noch nicht ausgedehnt wurde, zu berücksichtigen sind. Aus diesem Grunde betrachtet Thomas Eigentum und Eigentumsrecht rein vom Standpunkte und im Lichte des unter dem ewigen und natürlichen Gesetze stehenden Verstandes. Er betrachtet den Menschen rein in seinem Verhältnis zu anderen Menschen, also nicht als etwas, was wegen Gott, wegen seiner Beziehungen zur Urquelle des Guten, zu wollen und zu beachten ist, sondern auch in sich selbst, einzig wegen seiner eigenen Würde. Er betrachtet ferner den Menschen in seinen Forderungen und Ansprüchen, die rein seine Menschenwürde an die Natur, an die Gemeinsamkeit und an seine Mitmenschen stellt. Ist die Natur verpflichtet, ihm für seine Kulturbedürfnisse die Materie zur Verfügung zu stellen, so sind Sozietät und Nebenmenschen ebenso verpflichtet, ihn in dieser Benützung der Naturgüter nicht nur nicht zu hindern, sondern ihm dieselbe zu ermöglichen und zu er-

¹ II-II, Qu. 117, a. 1, ad 1.

² II-II, Qu. 32, a. 5; ib., Qu. 87, a. 1, ad 4.

leichtern. Kraft dieser Menschenwürde appelliert er nicht etwa an das Mitleid derjenigen, die vor ihm auf die Welt kamen oder vor ihm die Güter zu eigenen Zwecken beschlagnahmten, sondern er zeigt das Recht vor, das ihm der Schöpfer gab. Die gleiche Menschenwürde begnügt sich ferner nicht mit Wohltaten, die nur im Wohlwollen der Gesellschaft und der Mitmenschen verankert sind, sie stellt für sich Forderungen und vermag die Fundamente einer reellen Relation zur Benützung der irdischen Güter ihrerseits aufzuweisen und infolgedessen sich als ein Rechtssubjekt zu legitimieren. Hier stellt also der hl. Thomas Forderungen und Ansprüche einander gegenüber und aus deren Ausgleich stellt er dasjenige fest, was dem Einzelnen in Form von debitum als zu forderner und zu leistender Anteil zukommt. Hier wird infolgedessen Recht geschaffen und Mensch steht dem Menschen als Rechtssubjekt gegenüber. Betrachte ich meinen Nebenmenschen als einen Teil des bonum divinum, als etwas, in dem Gottes Herrlichkeit sich widerspiegelt, so stellt Gott Forderungen an mich, die Motive der Liebe entnehme ich von Gott, meine Liebe bezieht sich formell auf ihn, der Mensch ist bloß ein Ausgangs- und Durchgangspunkt des Liebesaktes, er verhält sich zu ihm rein materiell. Betrachte ich hingegen den Menschen als eine selbständige, wenn auch Gott untergeordnete Person, entnehme ich die Motive zur Bestimmung meines Verhaltens und meiner Beziehung zu ihm, so stellt er, die Rücksicht auf ihn, selbständige Forderungen an mich, so ist er, seine Person, der Terminus meiner Tätigkeit, nicht aber Gott. Ich stehe mithin auf einem Gebiet, das von dem der Liebe wesentlich verschieden ist. Liebe ist das Wollen Gottes, das bonum divinum, hier aber handelt es sich um das Wollen des Menschen, des bonum humanum. Das erste wollen wir mit der Tugend der caritas, das zweite mit der der iustitia, der Gerechtigkeit.

Der hl. Thomas hätte hier, bei der natürlichen Liebe des Menschen zu Menschen, stehenbleiben können. Die Möglichkeit einer solchen Lösung taucht vor seinem Geiste II-II, Qu. 23, a. 3, ad 1, auf. Er schlägt indessen diesen Weg nicht ein. Den Grund hiefür müssen wir in dem Umstand suchen, daß 1. hier die oben angedeuteten Forderungen einander gegenüberstehen, bei denen unter einfach hin verschiedenen Subjekten der Ausgleich und die Gleichheit herzustellen ist, was unbedingt in das Gebiet der Gerechtigkeit fällt.

tigkeit gehört.¹ 2. Der tiefste Grund der Stellungnahme des Aquinaten ist indessen der, daß die irdische, natürliche Liebe keineswegs ausreicht, den menschlichen Willen universell und in allen Lebenslagen dem Nächsten gegenüber zu rechtfertigen. Die übernatürliche Gottesliebe besitzt die gleiche Ausdehnung, die sie in ihrer Urquelle, in Gott selbst hat. Alles, was Gott ist und zu ihm in irgendeiner Beziehung steht, ist ihr Gegenstand. Hört von seiten des Nächsten jedes Motiv zur Liebe auf, ist er uns nicht mehr nützlich, dient er nicht mehr zu unserer Freude, müssen wir ihn dennoch lieben, solange ein Gotteszug und eine Gottesbeziehung in ihm zu entdecken ist. Gegenstand der Gottesliebe ist infolgedessen Gott und Gottes Ebenbild, also die Gottesbeziehungen im Nächsten. Dort, wo Gott wirkt, findet diese Liebe ein Objekt; nur das, was Gottes Wirken und Gegenwart ausschließt, kann von ihr nicht gewollt werden. Weil aber die Grenzen der Wirksamkeit und der Gegenwart Gottes durch das Sein bezeichnet werden, verliert die Liebe ihren Gegenstand nur beim Nichtsein. Selbst wenn etwas vom partikulären Standpunkt aus als Übel aufzufassen ist oder als schädlich bezeichnet werden muß (wie Strafe, Leiden usw.), kann geliebt und gewollt werden, wenn darin nur Gott sich widerspiegelt, von seinem Standpunkt aus betrachtet als Gutes gilt. Weil ferner die Natur im Nächsten des bonum divinum, der Teilnahme an Gottes Leben und Ebenbild bis an die Lebensgrenzen fähig bleibt, besteht die feste Grundlage und der Rückhalt für eine Liebe, für ein Wollen des bonum humanum, des Wohles im Menschen, so lange unverändert, bis durch die tatsächliche Verdammung ihm die genannte Möglichkeit genommen wird. Die gleiche Universalität müssen wir in bezug auf das Motiv der Liebe behaupten. Nicht etwa die Ansprüche der geschaffenen Natur, die persönliche Tüchtigkeit und Tugendhaftigkeit des Nächsten bewegen uns hier zur Liebe und zum Wollen desselben, sondern die Rücksicht auf Gott, die Achtung vor seiner Güte und Herrlichkeit, sein Wollen und Bejahren des Nächsten, vor dem jedes geschaffene Wollen sich beugen,

¹ Die evangelische Nächstenliebe ist nur deshalb und so lange eine theologische Tugend, weil im Mitmenschen die Gottesbeziehungen und die Rechte Gottes gewollt und geliebt werden. Sieht man von denselben ab, so muß die Menschenliebe als eine moralische Tugend angesehen werden. Daher zählt der hl. Thomas dieselbe unter den Teilen der Gerechtigkeit auf.

in ihm aufgehen muß. Hierin besteht die Vollkommenheit der evangelischen Liebe, und wenn die Natur dem Menschen die Möglichkeit einer solchen Liebe gewährt hätte, so wäre es gar nicht notwendig gewesen, die Beziehungen der Menschen auch unter einem andern Gesichtspunkte zu untersuchen und zu bestimmen. Die Gottesliebe verleiht dem menschlichen Willen, sowohl dem Gegenstand als auch dem Motiv nach, eine universelle Rechtfertigung, und vermöchte es die Natur, dieselbe dem Menschen zu vermitteln, so würde sie das universellste Ordnungsprinzip, das kräftigste Motiv für das Handeln, auch für das gesamte Gebiet der menschlichen Angelegenheiten an die Hand geben und den Gebrechen der Natur die wirksamste Medizin reichen. Die Natur kennt aber diese Gottesliebe nicht, wiewohl sie dieselbe auch nicht privativ ausschließt. Deshalb müssen jene Faktoren aufgesucht werden, die das Ordnungsprinzip in jenem Zustand bilden, in dem die evangelische Liebe Gottes nicht maßgebend ist oder sein konnte. Daher behauptet Thomas, daß bei der Betrachtung der Menschen, als selbständiger Subjekte, die Liebesordnung nicht ausreicht, ja daß sie erst durch die Rechtsordnung ermöglicht wird.

Bei der Analyse der Menschenliebe (*amicitia*) bemerkt der Aquinate nach Aristoteles,¹ daß sie nur in einem sehr beschränkten Sinn eine Tugend ist, sonst aber stellt sie nur eine Begleiterscheinung anderer Tugenden dar. Genau das Umgekehrte der Gottesliebe und der übernatürlichen Menschenliebe. Die Gottesliebe ist die Königin der Tugenden, diese aber sind in ihr eingeschlossen, in ihrer Kraft wirksam, sie sind deren Begleiterscheinungen. Die Motive des Tugendlebens sind von der Gottesliebe zu entnehmen, selbst in ihrer eigenen Spezies durch dieselbe modifiziert, die Motive der natürlichen Menschenliebe aber hängen von der vorhandenen Tüchtigkeit ab, richten sich nach derselben und setzen in allen Fällen einen Ausgleich voraus, der die Grundlage einer wahren Freundschaft, einer möglichen Liebe bildet. Den tiefsten Grund, warum die allgemeine natürliche Menschenliebe im Organismus des Tugendlebens eine solche Stelle einnimmt, müssen wir im Umstand suchen, daß sie kraft ihrer Natur nicht ausreicht, den menschlichen Willen universell und in allen Lebenslagen dem Nächsten gegenüber zu rechtfertigen. Die Gottesliebe bringt eine universelle Rechtfertigung dadurch zustande, daß sie die

¹ II-II, Qu. 23, a. 3, ad 1; ib., Qu. 114, a. 1.

Motive der Liebe von seiten des Nächsten durch Gottesbeziehungen ergänzt.¹ „Liebe den Nächsten wie dich selbst“, lautet das Gebot, wobei das Ich nicht der Ausgangspunkt, nicht das Motiv des Wollens und der Liebe ist (diese sind in den Gottesbeziehungen zu suchen), sondern bloß das Maß, der Umfang derselben. In Gott, im Inbegriff, im allgemeinen Grund alles Menschenwohles sind alle Sonderinteressen ausgeglichen, daher vermag jene Kraft im Menschen, die ihn zum Wollen, zur praktischen Bejahung dieses höchsten Gutes treibt, die caritas, den Willen universell zu rechtfertigen und zum Wollen der Gottesbeziehungen unter allen Umständen zu veranlassen. Die Menschenliebe ohne die Gottesbeziehungen vermag aber die Verhältnisse der Menschen nicht universell zu ordnen, den Willen nicht universell und unter allen Umständen zur Achtung vor der Menschenwürde und zur Erfüllung der entsprechenden Pflichten zu veranlassen. Deshalb erheischt sie eine Ergänzung durch die iustitia legalis, in deren Gegenstand, im bonum commune, alle Sonderinteressen ausgeglichen werden und durch die das allgemeine Wohl verwirklicht wird.

Denn betrachten wir die Menschenliebe als ein Nützlichkeitsphänomen (amor concupiscentiae), so sind ihre Grenzen uns schmerzlich bekannt. Hier werden andere geliebt, so weit und solange sie den Zwecken des Handelnden dienen, ihm nützlich sind. Über die Nützlichkeit hinaus kennt diese Liebe keine Motive. Ist sie aber eine wohlwollende Liebe (amor benevolentiae), so kann man ihr schließlich bis zu den Grenzen der gleichen menschlichen Natur einen einheitlichen Gegenstand bestimmen. Wo sind aber die Motive zur Ausführung und zur Verwirklichung dieses Wollens in solchen Lebenslagen, in welchen der Nächste kein Fundament zum Wohlwollen bietet? Die benevolentia kann sich gewiß bis zur Freundschaft (amicitia) entwickeln, bei der das Ich eine ähnliche Rolle spielt wie bei der übernatürlichen Nächstenliebe, setzt aber im Nebenmenschen so viel Tugend und Tüchtigkeit voraus, daß sie selbst nur in den seltensten Fällen zur Tugend wird und nur in einem ganz kleinen Kreis zur Erfüllung der Liebespflichten kräftige Motive an die Hand zu geben vermag. Man kann ferner zur Betätigung der Menschenliebe die Motive von dem eigenen Ich entnehmen. Hier tritt der zweite von Thomas angedeutete

¹ II-II, Qu. 44, a. 7.

Fall ein, bei dem das debitum morale, die sittliche Ehrenpflicht der eigenen Tugend die Motive liefert und zum Handeln treibt. Man wäre vor sich selbst nicht unbescholten, wenn man dem Nebenmenschen nicht Gutes erweisen würde, im sozialen Leben unverträglich wäre usw. Was aber dann, wenn dieses Tugendfundament fehlt? Thomas beruft sich ausdrücklich darauf, daß die geordnete Selbstliebe, die das Prinzip eines freundschaftlichen Zusammenlebens bilden könnte, bei dem Durchschnittsmenschen nicht zu finden sei. Die Menge geht nicht dem Geiste, sondern den Sinnen nach. Daher kann die natürliche Menschenliebe auf moralische Pflichten nicht aufgebaut werden, selbst dann nicht, wenn diese in das Gebiet der Gerechtigkeit gehören: es fehlt ihnen die Universalität sowohl für den Einzelnen als auch für die Menge. Daher besitzt die Natur auf dem Gebiet der Liebe allein keine ausreichende Energie, um den Menschen seinem Nächsten gegenüber universell zu rechtfertigen. Nur wenn alle Menschen unterschiedslos als ein Teil, ein Besitz eines gemeinsamen Freundes gelten, in dessen Interessen alle Sonderbestrebungen und -ansprüche ausgeglichen sind, in dessen gemeinsamer Liebe sie sich einigen und vereinigen können, ist eine universelle Menschenliebe möglich. Diese Ergänzung der natürlichen Menschenliebe fand der hl. Thomas bei der Untersuchung der erwähnten Umstände, in welchen Gott zwar privativ nicht ausgeschlossen, aber auch positiv nicht mitinbegriffen ist. Sie ist erst durch das Evangelium, wenn nicht vollständig geschaffen, jedenfalls in ihre Rechte wieder eingesetzt worden; in allen Fällen erhielt aber die menschliche Natur in der von Christus vermittelten Gnade die notwendige Kraft und Energie, um sich zu einer solchen Liebe emporzuheben, den Forderungen derselben gerecht werden zu können. Aus diesem Grunde muß man in den genannten Umständen eine andere, innerhalb der Natur mögliche Ergänzung suchen, um für die Menschenliebe eine sichere Grundlage und eine universelle Geltung schaffen zu können; richtiger: man muß jene allgemeine Tugend und Energiequelle bestimmen, deren Begleiterscheinung sie nach dem Gesagten darstellt. Diese allgemeine Kraftquelle ist die soziale Gerechtigkeit, so daß die natürliche Menschenliebe in ihrer Universalität bloß eine Betätigung derselben ist.¹

¹ Einzelne Akte der Menschenliebe mögen immerhin auf anderen Motiven aufgebaut sein, wie z. B. auf Mitleid, bei dem nicht Forderun-

Thomas bemerkt vor allem,¹ daß die Menschenliebe (amicitia) in ihrer Allgemeinheit zur Tugend der Gerechtigkeit gehört, eine Art derselben ist. Die sie begleitenden Pflichten, die Liebeserweise (die operatio exterior, die ihre Ähnlichkeit mit der Gerechtigkeit begründet),² brauchen deshalb noch nicht zur strengen Rechtsordnung zu gehören, da sie ja, wie wir gesagt haben, teilweise auch unter den abgeschwächten Formen der Gerechtigkeitspflichten im Rahmen des debitum morale erfüllt werden können. In das strenge Rechtsgebiet gehören aber diese Pflichten, sobald sie durch Forderungen begründet werden, also in jenen Fällen, in denen zwei Personen einander oder einem Dritten gegenüber als Forderungs- oder Leistungssubjekte verglichen werden. Bei den moralischen Gerechtigkeitspflichten ist die Begründung einseitig. Man ist viel mehr sich selbst, auf Grund der eigenen Tüchtigkeit, zur Leistung verpflichtet als mit Rücksicht auf fremde Forderungen. Nun findet der Aquinate, daß die Menschen in den von ihm untersuchten Zuständen teilweise untereinander, teilweise und hauptsächlich aber einem Dritten, dem allgemeinen Wohl, gegenüber als Forderungs- und Leistungssubjekte betrachtet werden müssen und daß dies alles als Folge ihrer natürlichen Menschenwürde auftritt. Daher weist er alle diese Pflichten dem strengen Rechtsgebiet zu, daher nimmt er die Motive derselben von der iustitia legalis, daher betrachtet er die allgemeine Menschenliebe, sofern sie nicht durch andere Rücksichten begründet wird, als eine Funktion, eine Begleiterscheinung der sozialen Gerechtigkeit. Dort, wo andere Tugenden die Menschenliebe nicht leiten, kräftig motivieren und betätigen können, muß eben, um ihr zu ihren Rechten verhelfen zu können, eine universelle Kraftquelle gesucht werden, die nur das allgemeine Wohl und die dasselbe verwirklichende Tugend, die iustitia generalis, sein kann. Ohne diese würde die Forderung der Menschenliebe, einige sehr wenige Fälle ausgenommen, ohne Schutz, ohne Sanktion

gen, sondern innere Affekte zur Wohltat treiben. Dies zeigt nur die Richtigkeit des oben zitierten Satzes, daß diese Liebe Begleiterscheinung einer jeden Tugend sein kann. Eine allgemeine Wirksamkeit vermag sie jedoch nur unter dem Druck der sozialen Gerechtigkeit zu entfalten.

¹ In 8. Ethic., lect. 1.

² Daher bemerkt Thomas, daß die amicitia in den gleichen Verbindungen vorkommt und sich betätigt wie die iustitia. So politische staatsbürgerliche, eheliche usw. Freundschaft. In 8. Ethic., lect. 9.

dastehen. Wird also die Ergänzung des Evangeliums nicht gekannt, anerkannt oder beachtet, so muß diesen Schutz jene Kraftquelle übernehmen und der Menschenliebe Geltung verschaffen, die nach den Worten des Aquinaten¹ unter Umständen beide — das Forderungs- und Leistungssubjekt — überführen und ihre Hand auf beide legen kann.

Thomas geht aber noch weiter. Er bemerkt nämlich, daß die Liebe dort anfängt, wo die Gerechtigkeit aufhört.² Die Aufgabe der letzteren ist, einen Ausgleich zu erzielen. Ist die Gleichheit erreicht, so überläßt die Gerechtigkeit ihren Platz der Liebe. Es ist also das Gleichgewicht die Voraussetzung einer weiteren Tätigkeit der Personen untereinander, es ist das Prinzip einer gleichmütigen Aktivität die Grundlage der Liebe. Es muß infolgedessen der Menschenliebe die ausgleichende Tätigkeit der Gerechtigkeit vorausgehen, so daß die einzelnen Akte derselben bloß eine Kundgebung, eine konkrete Erscheinung der ausgeglichenen Forderungen und der inneren Gesinnung, die ihre Unterwerfung dem ausgleichenden Prinzip gegenüber an den Tag legt, darstellen. So ist die evangelische Nächstenliebe eine Kundgebung unserer Gottesliebe, der Anerkennung und der Bejahung der in Gott ausgeglichenen Forderungen und Sonderinteressen aller Menschen. Ohne diesen vorausgehenden Ausgleich in Gott, in Gottes Rechten und Ansprüchen auf den Nächsten, kurz in der Gerechtigkeit Gottes, ist eine Liebe des Nebenmenschen nicht denkbar. Es geht also auch der evangelischen Nächstenliebe die iustitia, das Recht und die Gerechtigkeit voraus, die alles in Gott, in dem Inbegriff und Prinzip alles Guten, im bonum commune der Menschheit und der ganzen Schöpfung ausgleicht und ausgeglichen vorlegt, und das den Gegenstand und Motiv der übernatürlichen Liebe bildet. Fällt infolgedessen dieser Ausgleich in Gott, so muß zur Ermöglichung der Menschenliebe ein anderes Prinzip vorausgehen, in dem und durch das alle Forderungen der Rechtssubjekte ausgeglichen, auf die richtige Mitte zurückgeführt und so auch im einzelnen verwirklicht werden können. Dieses Prinzip ist die allgemeine Gerechtigkeit,

¹ II-II, Qu. 60, a. 1, ad 3. Die Legalgerechtigkeit spielt demnach bei der Menschenliebe die gleiche Rolle wie die Liebe Gottes bei der übernatürlichen Nächstenliebe. Durch sie wird die Liebe des Nebenmenschen zu einer Pflicht, für welche man nicht bloß vor sich selbst, sondern auch vor einem Dritten verantwortlich ist.

² In 8. *Ethic*, lect. 7.

deren Tätigkeit und die von ihr geschaffenen, geordneten ausgeglichenen Zustände die Grundlage der Liebe bilden. Wenn also auch die Natur der Entstehung nach (ordine generationis) das Wohl des Einzelnen früher intendiert, der Bedeutung nach (ordine perfectionis et causalitatis) ist für sie das Wollen des *bonum commune*, als das Prinzip des Einzelwohles, früher und wichtiger. Deshalb muß der hl. Thomas in naturrechtlichen Zuständen die Menschenliebe aus der *iustitia* ableiten, das Wollen der allgemeinen Menschheitszwecke der Rechtsordnung zuweisen und so ständig von Rechtspflichten (*debitum legale*), von einer naturrechtlichen Vorschrift sprechen. Unabhängig von jedem andern Prinzip, rein auf Grund seiner Natur und Würde, bringt jeder Mensch ein unveräußerliches Recht auf die Welt mit sich, das individuelle Benützungsrecht der irdischen Güter. Sind diese Rechte und Ansprüche der Menschen nicht ausgeglichen, so ist ein Kampf aller gegen alle durch das Naturrecht selbst gegeben und sanktioniert. Die Natur kann aber nicht das Prinzip der Unordnung, des unbegründeten und vermeidlichen Kampfes oder Hasses sein. Daher gibt sie zugleich mit den individuellen Rechten durch ihre eigene *iustitia legalis* die Voraussetzungen und die Prinzipien der Einigkeit, sie gibt das *bonum commune*, den Ausgleich aller Ansprüche und die Ursache der Einzelforderungen. Dieser *iustitia legalis* kann sich der Mensch fügen. Zur Erfüllung ihrer Forderungen hat er von der Natur wenigstens den Samen dieser Tugend, dieser inneren Neigung erhalten, der er folgen kann und deren ganze Wirkkraft er in sich entwickeln lassen muß. Auf diese Weise wird die objektive *iustitia legalis* im Menschen die oberste gesetzgeberische Macht, sie ist das Naturrecht, sofern es die Verhältnisse der Menschen ordnet, sie ist das Prinzip, der tiefste Grund aller Menschenbeziehungen in den sittlichen Handlungen, die auf diese Weise nur Kundgebungen des praktisch bejahten und gewollten allgemeinen Menschenwohles sind.

Die Stütze der Menschenliebe ist also das Recht. Das Evangelium gab ihr eine höhere Weihe, indem es sie auf die Rechte Gottes zurückführt, ihr in diesen die wirksamste Stütze verschafft und eine universelle Ausdehnung verleiht. Deshalb kann Gott allein für diese Art der Liebe Rechenschaft fordern. Weder der Nächste noch die Gesellschaft oder der Staat vermögen über die Liebe in dieser Beziehung zu urteilen, sie zu erzwingen, für ihre Nichteinhaltung zu strafen.

Dies alles untersteht der Jurisdiktion Gottes allein. Das Evangelium wollte aber nicht die unbändigen und unbotmäßigen Menschen befreien, diesen einen Freiheitsbrief ausstellen, nach dem sie von jedem irdischen Zwang unabhängig schalten und walten könnten. Das Evangelium gab den Freiheitsbrief den Gerechten, die in Gott leben und jeden Ausgleich in Ihm suchen und finden. Diese bedürfen keiner positiven Vorschrift, keines Zwanges, um ihre Pflichten dem Nächsten gegenüber zu erfüllen. Sie unterstehen auch keinen Rechtsnormen, denn nicht diese, sondern die Liebe regelt ihre Tätigkeit, die dasselbe und in einer viel vollkommeneren Form vorschreibt und verwirklicht, was das Recht verlangt. Die Rolle des Rechtes hört sofort auf, wenn der Ausgleich hergestellt wird und seinen Platz die Liebe einnimmt. So haben wir es oben von Thomas gehört. Kein Wunder, wenn die Gerechten, die ihren Ausgleich in Gott gefunden haben, keines Gesetzes, keiner Rechtsvorschrift mehr bedürfen: *iustus sibi ipsi lex.*¹ Wenn aber die Stelle der Gerechtigkeit die Liebe nicht einnimmt, ihr Gesetz unbekannt oder unbeachtet ist, bleibt das Recht in seiner vollen Kraft und vollen Geltung, es kann und muß sich melden, um beide Teile zu überführen und die Hand auf sie zu legen. Deshalb müssen selbst in jener Gesellschaft, die ganz auf den Grundsätzen des Evangeliums aufgebaut ist und als deren Hüterin eingesetzt wurde, zur Wahrung der Rechte Gottes bei denen, die nicht aus Gott leben, die Rechtsmittel angewendet werden. Deshalb mußte auch der hl. Thomas bei der Begründung und zur Wahrung des allgemeinen *ius utendi* auf die tiefsten Wurzeln zurückgehen und allgemeine, für alle Zustände und Lebenslagen gültige Quellen und Regeln angeben, die Pflicht der Abgabe des Überflusses als ein *debitum legale*, eine strenge Rechtspflicht bezeichnen.

Hieraus ersehen wir, daß der hl. Thomas nicht bloß wegen der Rechtsforderungen des Nächsten, sondern auch wegen der Unzulänglichkeit der natürlichen Liebe die innere Begrenzung des Eigentums in der Gerechtigkeit suchen muß. Wenn er die allerletzten Grundlagen des Eigentums als solchen unabhängig von jeder positiven Vorschrift untersucht, sieht er sich gezwungen, die Menschen als Rechtssubjekte gegenüberzustellen. Deshalb muß er zur Überzeugung gelangen, daß Eigentum und Eigentumsrecht in ihren tiefsten

¹ I-II, Qu. 108, a. 1, ad 2.

Wurzeln naturrechtlich durch wirkliche Forderungen von Rechtssubjekten belastet sind. Eine nähtere Rechtsquelle mag die Erfüllung dieser Pflichten unter die Kontrolle einer andern Tugend stellen, ändert aber hiedurch an der Natur der Urverpflichtung nichts, so daß, wenn jemand die Liebe nicht kennt oder sich seiner Pflicht aus Liebe nicht entledigen will, er mit Rechtsmitteln hiezu gezwungen werden kann. Die positive Liebesvorschrift des Christentums ist demnach auf die natürlichen Rechtspflichten aufgebaut, vervollkommenet sie, ändert aber an deren Natur nichts: Das Recht soll mit Liebe erfüllt werden. Dies alles wird noch klarer, wenn wir den Gegenstand (*materia circa quam*) des Eigentumsrechtes, das Eigentum, betrachten und umschreiben werden. Vorher müssen wir aber das Subjekt des Eigentumsrechtes genau bestimmen.

3. Träger des Eigentumsrechtes.

Die Ausgießung des menschlichen Geistes über die äußeren Dinge geschieht durch die Arbeit, die sie in den Besitz des Menschen als Eigentum überträgt. Hiermit ist das Subjekt des Eigentumsrechtes aber noch keineswegs eindeutig bestimmt. Alles, was wir bisher von dem Erwerb des Eigentumsrechtes gesagt haben, scheint ein Kollektiveigentum nahezulegen, da, wie wir gesehen haben, die Arbeit des Einzelmenschen eigentlich nur durch die Mithilfe der gesellschaftlichen Faktoren fruchtbringend wird, ganz sicher aber nur dadurch (Erfahrung der Vergangenheit, seelische und körperliche Hilfe in der Gegenwart usw.) eine gewisse Kulturstufe und Kulturfähigkeit aufweist. Es ist kaum eine Geistes- und Arbeitsäußerung im Einzelmenschen, die nicht irgendwie fremde Züge und Einflüsse aufweisen und eben deshalb das Eigentum des Menschen nicht zugleich als fremdes Gut bezeichnen würde. Dies weist aber zunächst nur auf die Unvollkommenheit des menschlichen Besitzes hin. Er ist der göttlichen Herrschaft gegenüber unvollkommen, da dem Menschen bloß die Naturkräfte und deren nächste Träger unterworfen sind, Gott aber das gauze Sein der Dinge. Infolge der Universalität des göttlichen Besitzes kann daher das menschliche Eigentum 1. nie selbstherrlich und ganz unabhängig sein, wie wir dies schon bei dem *ius utendi* betont haben, 2. haftet es immer einem fremden Eigentum an, nämlich dem unveräußerlichen Besitze Gottes, so daß der Mensch

Gott gegenüber immer nur ein Pächter bleibt. Der menschliche Besitz ist überdies auch an sich unvollkommen, da die Beschlagnahme nicht bloß unter dem Einflusse Gottes, sondern auch unter der Einwirkung der Gesellschaft geschieht, so daß das bearbeitete Ding nie ganz das Abbild einer Einzelperson ist, sondern das von vielen Menschen, ja in gewissem Sinne von der ganzen Gesellschaft, die eine fruchtbare Arbeit des Einzelnen ermöglicht. Hieraus folgt, daß die äußeren Dinge nie vollständig und unbeschränkt ins Eigentum des Menschen übergehen. Ihr Besitz ist nach oben, Gott, nebenan aber sozial, der Gesellschaft gegenüber, belastet. Wie der Mensch sich die Naturinge ihrem ganzen Sein nach nicht aneignen kann, ebensowenig vermag er dasjenige, was in seiner Arbeit seinen Nebenmenschen und der Gesellschaft zuzuschreiben ist, als sein reines, unbelastetes Eigentum zu beschlagnahmen. Selbst seine eigene Arbeit und seine engsten Produkte sind demnach naturrechtlich sozial belastet und er muß den Zoll seiner Anerkennung der Gesellschaft zahlen, indem er einen Teil seines Eigentums an sie abtritt.

Es ist nur die Frage, ob das Eigentumsrecht der Gesellschaft naturrechtlich dem Eigentumsrecht des Individuums ähnlich vorausgeht und ob es auf jene Weise dem gesellschaftlichen Eigentum anhaftet, wie wir es oben in bezug auf Gott betont haben. Mit anderen Worten: Ist der einzelne Mensch naturrechtlich ein bloßer Pächter, die Gesellschaft aber die Eigentümerin? Wir müssen mit einem entschiedenen Nein antworten oder, richtiger gesagt, bekennen, daß das Naturrecht hier keine eindeutig bestimmte Stellung einnimmt, sondern das Nähere dem allgemeinen Menschenrecht und so dem durch außernaturrechtliche Überlegungen geleiteten menschlichen Gutdünken überläßt.

Die Gesellschaft kann naturrechtlich kein exklusives Eigentumsrecht beanspruchen und der menschliche Besitz kann nicht als Kollektiveigentum bestimmt werden. Dies ist der erste Teil der thomistischen These. Denn das individuelle Benützungsrecht geht, wie wir oben gesagt haben, jedem gesellschaftlichen voraus. Diese Benützung ist aber in der jetzigen Naturordnung ohne eine Arbeitsleistung, ohne menschliche Tätigkeit nicht möglich.¹ Wenn also die Arbeit die äußeren

¹ Vgl. oben S. 61.

Dinge dem Menschen aneignet, ihm über sie ein Verfügungsrecht verschafft, so kann das individuelle Eigentumsrecht prinzipiell nicht aufgehoben werden, sondern höchstens je nach Maßgabe des fremden Einflusses eingeschränkt werden. Die Gesellschaft kann demnach kein exklusives Eigentumsrecht beanspruchen und kann nicht als das naturrechtlich bestimmte Subjekt desselben gelten. Man muß hierüber noch bedenken, daß der Einfluß der gesellschaftlichen Faktoren die individuelle geistige und manuelle Arbeit nicht aufhebt, im Gegenteil sie unbedingt benötigt und erst durch sie eigentlich wirksam wird. Aus diesem Grunde kann sie weder im voraus noch nach geleisteter Arbeit das individuelle Eigentumsrecht ganz löschen.

Es kann aber auch das Individuum nicht das naturrechtlich exklusive Subjekt des Eigentumsrechtes sein und das Sondereigentum unbeschränkt und ohne jede soziale Belastung für sich beanspruchen. Dies ist der zweite Teil, gleichsam die Antithese des thomistischen Standpunktes. Dieser Satz bedarf nach dem Gesagten keines Beweises. Das Individuum wird ja erst in der Gesellschaft eines eigentlich menschlichen Lebens fähig und seine Kulturbestrebungen werden nur durch Mithilfe anderer wirksam.¹ Deshalb ist auch seine geleistete Arbeit von den Einflüssen der Gesellschaft nie ganz frei und es muß seine Produkte und sein Eigentum mit anderen teilen. Da also das Naturrecht das Subjekt des Eigentumsrechtes unbestimmt läßt, kann das Ideal prinzipiell weder im Kollektiv- noch im Sondereigentum bestimmt werden, sondern in der Synthese der beiden, d. h. entweder im Kollektivbesitz mit vollem individuellen Benützungsrecht oder im Sondereigentum mit sozialer Belastung und mit vollem gesellschaftlichen Benützungsrecht. Beide Formen des Eigentums sind naturrechtlich zulässig und es müssen außer-

¹ Da sich das menschliche Leben an und für sich nicht in dem allergrößten internationalen Kreise abspielt, sondern von ganz kleinen, engen Kreisen beeinflußt wird, verstehen wir die Berechtigung und Bedeutung der nationalen Kulturen. Diese werden nur dann unberechtigt und auch lächerlich, wenn sie in die übernationale Einheit der Menschheit nicht eintreten wollen; überdies aber werden sie auch noch ungerecht, wenn sie ihre Abhängigkeit von den übernationalen und internationalen Gütern der Menschheit nicht anerkennen wollen.

naturrechtliche Überlegungen über den Vorrang des einen entscheiden.

Der hl. Thomas tritt für die zweite Form ein und findet für die gefallene menschliche Natur das Sondereigentum mit sozialer Belastung mehr entsprechend, während die erste Form nur ein Ideal einer durch die Gnade Gottes gänzlich geheilten Gesellschaft sein kann. Die These des hl. Thomas lautet demnach: Das Sondereigentum wurde durch das ius gentium eingeführt und gilt deshalb nur im Rahmen desselben.¹

Das ius gentium ist nach dem hl. Thomas neben dem reinen Naturrecht eine eigene Rechtsquelle. Das reine Naturrecht betrachtet die Dinge nach ihrer notwendigen, natürlichen Bestimmung und stellt danach die Normen auf. So ist z. B. die Ehe ein rein naturrechtliches Institut, da sie bloß auf das gegenseitige Verhältnis von Mann und Weib aufgebaut ist. Ebenso ist das Benützungsrecht der irdischen Güter eine rein naturrechtliche Bestimmung, die auf der

¹ II-II, Qu. 57, a. 3; ib., Qu. 66, a. 2, ad 1, et ib. a. 7. Der Aquinate geht in dieser Frage folgendermaßen vor: Das Naturrecht sichert dem Menschen an sich nur das Benützungsrecht, verlangt gebieterisch dessen ungestörte Ausübung, verhält sich aber zu den einzelnen Formen desselben negativ, d. h. es gibt zu jeder Art der Benützung das volle Recht, die das allgemeine ius utendi nicht gefährdet. Das ius gentium schreibt die moralische Notwendigkeit der selbständigen Verfügung und Verwaltung der irdischen Güter vor. Hierin ist sein Vorgehen präzeptiv. Der Umfang dieses Rechtes findet aber im ius gentium keine nähere Normierung. Jede Form der Verfügung und Verwaltung, die den Frieden nicht stört, die Arbeitslust der Menschen nicht schmälert, ist geeignet, dem Gebot des ius gentium nachzukommen. Da aber die weitere Erfahrung der Menschen ohne Zweifel nur im Privateigentum die Bedingungen zu einem friedlichen Zusammenleben usw. fand, so daß Vereinigungen auf Grundlage des Kollektiveigentums zu den Ausnahmen gehören, kann man sagen, daß das ius gentium dem Sonderbesitz den unbedingten Vorrang sichert. Thomas weist also die tatsächliche Einführung des Privateigentums dem positiven Recht zu (II-II, Qu. 66, a. 2, ad 1, et a. 7), nicht als ob die Quelle derselben die Staatsgesetze wären, sondern sofern jede ausdrückliche oder stillschweigende Übereinkunft der Menschen positives Recht genannt wird (II-II, Qu. 57, a. 2) und weil die Bestimmung dessen, wem dieses oder jenes Stück der Erde gehöre, eine unwesentliche, akzidentelle Verfügung darstellt. Hieraus verstehen wir, warum das Eigentum in der Soziologie des hl. Thomas nicht den Mittelpunkt bildet. Die Hauptsache für ihn ist die Sicherung des allgemeinen ius utendi. Alle anderen Besitzformen können und müssen aber nur von dem Standpunkte aus gewertet werden, wie sie sich zu dem ius utendi verhalten.

bloßen Überlegung beruht, daß der Mensch ohne diese Güter nicht leben kann. Deshalb gibt das reine Naturrecht Normen nicht bloß für den Menschen, sondern auch für die Tiere, da beide durch ihre Instinkte den Willen der Natur notwendig verwirklichen. Betrachtet man aber die naturrechtlichen Normen in ihren Folgen, also nicht mehr absolut, sondern in ihren Beziehungen zu anderen konkreten Umständen, die nicht die Natur allein geschaffen hat, so entstehen Vorschriften, die nicht einfach hin, sondern nur unter gegebenen Umständen natürlich sind. Bei der Erkenntnis dieser Normen ist der Verstand mit seinem natürlichen Lichte tätig und kommt bei der Überlegung irgendeiner natürlichen Norm gleichsam notwendig zu einer Folgerung, die für die gegebenen Umstände eine eindeutige Bestimmung des eventuell unbestimmten Naturrechtes ist und eben deshalb mit den gleichen Forderungen auftritt wie jenes. Sind die konkreten Umstände für die ganze menschliche Natur allgemein gültig, so entsteht das *ius gentium*, das allgemeine Menschenrecht. Sind sie aber nur in einem beschränkten Maße vorhanden, so können sie das *ius gentium* nicht zustande bringen, selbst wenn sie im obwaltenden Milieu naturgemäß erscheinen. So ist z. B. die monogame Ehe naturrechtlich nicht bestimmt. Man kann aber auch nicht sagen, daß sie von konkreten Umständen der menschlichen Natur unbedingt gefordert wird. Sie ist demnach nicht vom allgemeinen Menschenrecht, sondern nur vom positiven Recht vorgeschrieben, das ja eine gegenteilige Bestimmung je nach dem Gutdünken des Rechtsgebers zuläßt. Das *ius gentium* nimmt also eine Mittelstellung zwischen dem natürlichen und positiven Recht ein und vereinigt in sich die Eigenschaften beider, ohne zu irgendeiner Art gerechnet werden zu können. Es stellt das Diktat der gesunden Menschenvernunft unter allgemein gegebenen Umständen dar. Durch die Umstände hat es eine Ähnlichkeit mit dem positiven Recht, dessen Vorschriften aus solchen Überlegungen hervorgehen; durch die Allgemeinheit und Unveränderlichkeit dieser Umstände und durch das Diktat der bloßen gesunden Menschenvernunft nimmt es aber an der Festigkeit des Naturrechtes teil.¹

¹ Wegen seiner Universalität kann das *ius gentium* auch mit Völkerrecht übersetzt werden, das aber durchaus nicht gleich mit jenem Völkerrecht ist, das man heute so nennt.

In bezug auf das Besitzrecht des Menschen findet nun der hl. Thomas solche allgemeine und unveränderliche Umstände, die nicht die Natur als solche geschaffen hat und die das menschliche Benützungsrecht nicht naturrechtlich, sondern ex iure gentium in der Form des Sondereigentums vorschreiben.¹ Den tiefsten Grund zu dieser Normierung des allgemeinen Menschenrechtes sieht der Aquinate darin, daß das Ebenbild Gottes im Menschen nicht ungetrübt geblieben ist. Es ist infolge der Erbsünde mit solchen Defekten behaftet, daß weder das allgemeine Benützungsrecht noch das Kollektiveigentum geeignet erscheinen, den sozialen Frieden zu erhalten und so das allgemeine Wohl sicherzustellen. Der hl. Thomas begründet dies mit drei Argumenten, die allgemein bekannt sind.² Wir wollen sie in Kürze berühren.

Das Sondereigentum ist mehr geeignet, zur Arbeit anzuregen, die Güter zu überwachen und den Arbeitsgeist wach zu erhalten, als das Kollektiveigentum. Er beruft sich auf die Knechte, die sehr geneigt sind, die Arbeit einander zu überlassen und so selbst die Interessen ihrer Herren zu vernachlässigen. Es ist ein großer Idealismus dazu notwendig, daß der gefallene Mensch an der Arbeit selbst dann Freude finde, wenn ihm kein eigener Nutzen bevorsteht. Es ist dies eine Krankheit, die nur die Gnade dessen zu heilen vermag, der die Menschen zu jener Vollkommenheit aufgefordert hatte, daß sie, alles verlassend, ihm nachfolgen, nach seinem Beispiel ohne Eigentum leben und für ihre Arbeiten und Mühen außer dem Himmelreich keinen andern Lohn erwarten. Der Idealismus der ersten Christen und der Ordensleute mag einen Kommunismus zustande bringen, dort aber, wo das Heilmittel Christi fehlt, sind die Menschen für den Kollektivbesitz nicht reif und nicht geeignet. Da also die allgemeine Erfahrung aller Völker lehrt, daß dem Menschen in seinem jetzigen, gefallenen Zustand das Eigene mehr am Herzen liegt als das Gemeinsame, erscheint das Sondereigentum als eine moralische Notwendigkeit, als ein Gebot des allgemeinen Menschenrechtes.

¹ Hieraus sehen wir, daß das ius utendi vom ius proprietatis schon in seiner entfernten Wirkursache verschieden ist. Das Prinzip des ersten ist der Wille Gottes, das Naturrecht, das Prinzip des zweiten aber das ius gentium.

² II-II, Qu. 66, a. 2.

Hierbei — sagt der Aquinate weiter — ist die Ordnung viel größer, wenn jeder sein Eigentum verwaltet. Die Benützung der irdischen Güter kann nämlich ohne Verfügungsakte nicht vor sich gehen. Ist aber nicht einem jeden das eigens zugewiesen, worüber er verfügen, was er verwalten soll, entstehen unbedingt Störungen und schließlich leiden die irdischen Zwecke des Einzelnen und der Gemeinschaft auf die gleiche Weise. Neben der Arbeit ist nämlich das Verantwortungsgefühl einer der hauptsächlichsten bewegenden Faktoren des menschlichen Lebens. Dies entwickelt sich aber mehr, wenn jedem Menschen sein Arbeitskreis bestimmt ist, wenn er einen Teil der irdischen Güter ausschließlich zum eigenen Gebrauch, zur Übung seiner eigenen Geschicklichkeit und Arbeitskraft beschlagnahmt. Das Bewußtsein, daß man für die Bearbeitung eines bestimmten Teiles der Erde sich selbst, der Gesellschaft, hauptsächlich aber dem Schöpfer verantwortlich ist, treibt nicht bloß zur Arbeit an, sondern hütet auch die Arbeiter vor Nachlässigkeit. Ist also die Arbeit ein Frondienst, so ist das Privateigentum das beste Aufsichtsorgan der Arbeiter und der beste Kulturlehrer der Menschheit. Das Eigene sucht jeder gut zu versorgen, dasselbe nach seinen Fähigkeiten mit den Zügen des eigenen Geistes und Bildes zu besiegen. Deshalb ist das Sondereigentum mehr geeignet, das Streben nach vollkommener Kultur zu fördern, als der Kollektivbesitz.

Das höchste Gut des sozialen Lebens ist endlich der Friede. Wo die irdischen Güter nicht verteilt sind und wo man nicht die strengsten Maßnahmen getroffen hat, um jedem das Seinige zuzuweisen, dort ist der Same des Unfriedens ausgestreut. Mit dem Eigenen, mag es noch so gering sein, ist man bald zufrieden. Man weiß, wie das Vermögen zu verwalten, wie seine Früchte einzuteilen sind, damit man allen Pflichten sich selbst und anderen gegenüber nachkommen könne. Bei dem gemeinsamen Besitz sind Uneinigkeit und Unfriede unvermeidlich, da ein richtiges Maß der Verteilung des Nutzens zur Schlichtung so vieler Interessen und zur Befriedigung so mancherlei Wünsche nicht gefunden werden kann. Dies bestätigt die Erfahrung aller Völker und aller Jahrhunderte, so daß das naturrechtlich gemeinsame Benützungsrecht, komparativ und mit Rücksicht auf die verwundete menschliche Natur betrachtet, mit moralischer Notwendigkeit auf das Gebiet

des Sondereigentums eingeschränkt werden muß. Noch mehr ist dies aus dem Umstand ersichtlich, daß die Einzelperson nicht bloß für sich, sondern auch für ihre Angehörigen sorgen muß. Sind die Alten und Kranken schon für den engsten Familienkreis, den doch das Blut und die natürliche Liebe zusammenhält, eine Last, noch mehr wären sie ein ständiger Stein des Anstoßes und ein Ausgangspunkt von Unfrieden, Lieblosigkeit und Ungerechtigkeit in einer kommunistischen Gesellschaft, die nicht durch die gemeinsame Liebe Gottes belebt wird. Das Kollektiveigentum mag demnach als Ideal übernatürlicher Gemeinschaften gelten, innerhalb der Grenzen der Natur müssen wir den Vorrang dem Sondereigentum einräumen und dasselbe als eine quasi natürliche, moralische Notwendigkeit bezeichnen.

Hiermit können wir die Frage: Wo ist in der gegenwärtigen sozialen Ordnung das Subjekt des Eigentumsrechtes zu suchen — klar beantworten. Nach der Meinung des hl. Thomas ist eine gute, ersprießliche und den Bedürfnissen des gefallenen Menschen entsprechende soziale Ordnung nur auf der Grundlage des Privateigentums aufzubauen. Daher hat jeder Mensch nicht bloß ein naturrechtlich ihm zukommendes *ius utendi*, sondern auch ein *ius proprietatis*, Eigentumsrecht, d. h. den Anspruch, über einen (von ihm bearbeiteten) Teil der irdischen Güter zu verfügen und denselben zu verwalten. Dieses Eigentumsrecht kommt ihm allerdings nicht rein naturrechtlich zu,¹ wohl aber nach dem allgemeinen Menschenrecht, nach dem *ius gentium*. Dieses ist daher aber auch keine Konzession irgend eines positiven Rechtes, am allerwenigsten ein vom Staat geschaffenes Recht, sondern ein Zugeständnis der Natur, des Schöpfers, mit Rücksicht auf die Schwäche des gefallenen Menschen und auf die Unzükömmlichkeiten, die das soziale Zusammenleben unter den Teilen, der „massa perditionis“, unbedingt begleiten. Sobald diese äußeren Umstände gehoben und die Wunden der Natur geheilt sind,

¹ Um jedem Mißverständnis vorzubeugen betonen wir, daß der Sündenfall und die mit ihm zusammenhängenden Vorschriften des *ius gentium* bloß die ausschließliche Berechtigung und den Vorrang des Sondereigentums über den Kollektivbesitz mit sich brachten, während das Recht des Individuums, Eigentum zu besitzen und das *ius utendi* in Form eines eigenen Verfügungsrechtes ausüben zu können, sowohl dem Sündenfall als auch dem allgemeinen Menschenrecht vorausgeht.

kann eine soziale Ordnung geschaffen werden, deren Fundament nicht das Sondereigentum bildet. Hieraus folgt, daß das Privateigentum weder natur- noch positivrechtlich an dem Eigentum der Gesellschaft haftet, sondern einzig und allein auf das gemeinsame ius utendi gegründet ist und nur Aneignung des Eigentums Gottes ist. In der gegenwärtigen Naturordnung hat also der Staat die Pflicht, das Sondereigentum zu schützen, es mit allen Mitteln zu fördern und zu wachen, daß jeder Bürger nach Möglichkeit zur wirklichen Ausübung dieses Rechtes gelange, darin durch Übergriffe anderer nicht gehindert werde.

Die Ebenbildlichkeit Gottes ist demnach im Menschen so weit ausgebildet, daß er in Form des Verfügungs- und Verwaltungsrechtes am Eigentum seines Schöpfers Anteil nimmt. Die Einzelperson kann auf ihr Recht, Privateigentum zu besitzen, immer frei verzichten, und es können freie Gesellschaften entstehen, die das Kollektiveigentum kultivieren. Ob sie dauernd bestehen können, wird davon abhängen, welche Mittel ihnen zu Gebote stehen, die Habbier des gefallenen Menschen einzudämmen und die übrigen Unzukömmlichkeiten der Erbsünde auszugleichen. Unseres Erachtens vermögen dies keine natürlichen Maßregeln zu stande zu bringen, und deshalb halten wir eine auf rein natürliche Zielsetzung aufgebaute kommunistische Gemeinschaft für moralisch unmöglich. Dementsprechend sind wir auch fest überzeugt, daß durch eine positive Verfügung, insbesondere durch einen Staatsentschluß, das Privateigentum nicht aufgehoben und die kommunistische Sozial- und Wirtschaftsordnung nicht eingeführt werden kann. Dies nicht bloß deshalb, weil dem Staate jene Heilmittel, die das Innere der gefallenen menschlichen Natur sanieren, nicht zu Gebote stehen, sondern hauptsächlich deshalb, weil dem Menschen das Sondereigentumsrecht eine höhere Rechtsquelle einräumt als die des Staates. Das reine Naturrecht ist in diesem Punkte wohl indifferent, läßt also sowohl dem Sonder- als auch dem Kollektiveigentum freien Spielraum. Entscheidet aber das ius gentium für die eine Form des Besitzes, so schneidet es den Weg für eine gegenparteilige willkürliche, besonders aber gewaltsame positivrechtliche Verfügung ab. Wie nun dem Einzelnen selbst nach der Entscheidung des ius gentium freisteht, auch die gegenparteilige Konzession des Naturrechtes zu befolgen, so müßte,

falls konkrete Umstände in einem Staat gebieterisch die Bevorzugung der einen oder der andern Wirtschaftsform fordern würden, dem freien Ermessen der Staatsbürger überlassen werden, auch das Gegenteil befolgen zu können. Ein Zwang von Seiten des Staates zugunsten der einen oder der andern Wirtschaftsform bedeutet einen ungerechten Eingriff in überstaatliche Rechte der Untergebenen.

Aus diesen Betrachtungen geht hervor, daß durch das Eigentum das Verfügungs- und Verwaltungsrecht exklusiv wird, d. h. mit Ausschluß anderer Personen ausgeübt werden kann, in bezug auf das Benützungsrecht aber der Eigentümer bloß gewisse Vorrechte genießt, ohne hierin mit exklusiven Ansprüchen auftreten zu können. Das Eigentum ist nämlich in allen seinen Formen eine menschliche, wenn auch in der jetzigen Lage unserer Natur notwendig erforderte Erfindung und Bestimmung. Es wird daher durch dasselbe die naturrechtlich gemeinsame Benützung zwar konkretisiert und ihr eine den menschlichen Verhältnissen angepaßte Form der Ausübung zugewiesen, sie wird aber durchaus nicht aufgehoben. Die konkreten Umstände, die die Verteilung der irdischen Güter gebieterisch nahelegen, erfordern nämlich nur so viel, daß den einzelnen Personen ein bestimmter Teil der äußeren Güter zur selbständigen Verwaltung und Bearbeitung überlassen werde, sie erheischen indessen durchaus nicht, daß die Verfügung der höheren Rechtsquelle (des Naturrechtes) in bezug auf die gemeinsame Benützung ihre Geltung gänzlich verliere. Das allgemeine Menschenrecht verlangt eben nur eine geordnete Verwaltung der Güter, ihrer Früchte usw., vermag aber nicht jedem Menschen zu einem Eigentum zu verhelfen. Denn zum letzteren sind persönliche Tüchtigkeit, Glück und viele andere Umstände erforderlich, die bei zahlreichen Menschen ganz ohne eigenes Verschulden fehlen können. Diese sind eben deshalb gezwungen, ohne Eigentum zu leben. Selbst wenn wir nun von allen sozialen Ungerechtigkeiten absehen, müssen wir sagen, daß nach dem Zeugnis der Geschichte die Zahl der Besitzlosen immer größer war als die der Eigentümer. Hieraus müssen wir folgern, daß dies eine gewisse moralische Notwendigkeit in sich schließt und daß es selbst dem gerechtesten sozialen System kaum gelingen wird, die Zahl der Besitzlosen praktisch dem Null nahezubringen. Wo ist das Lebens- und Benützungsrecht

dieser unverschuldeten Armen sichergestellt? Nicht nur das christliche Mitleidsgefühl, sondern selbst unser naturrechtlicher Instinkt protestieren dagegen, daß diesen armen Menschen im Bereiche der irdischen Güter nichts angewiesen werden könne und daß ihre Rechte durch die glücklichen Eigentümer aufgehoben werden. Die naturrechtliche Konzession einer gemeinsamen Benützung der irdischen Güter muß daher zu ihren Gunsten bestehen bleiben und kann durch kein menschliches Recht vernichtet werden. Die glücklichen Besitzer irdischer Güter mögen also ein Vorrecht in bezug auf die Benützung ihres Eigentums genießen, d. h. sie mögen das Gut und seine Früchte vor allen anderen Menschen im Rahmen ihrer Bedürfnisse nach eigenem Gutdünken verwenden; sie mögen ferner selbst darüber entscheiden und verfügen, wen sie von den Besitzlosen zum Genusse ihrer Güter zulassen, wann, wie und in welchem Maße dies alles geschehen soll. Aber sie müssen es sich stets vor Augen halten, daß das gemeinsame Benützungsrecht der Besitzlosen auf ihrem Eigentum haftet und daß sie sich in dieser Hinsicht nie als exklusive Benutzer betrachten dürfen, ohne hiedurch eine schwere naturrechtliche Pflicht zu verletzen und ohne gegen die Besitzlosen eine Ungerechtigkeit zu begehen. Es gibt Umstände, unter denen jedes Vorrecht und jede Exklusivität des Eigentümers aufhört, wie z. B. in der äußersten Not. Unter den gewöhnlichen Verhältnissen aber muß der Eigentümer mit seinem exklusiven Verfügungsrrecht zufrieden sein, und falls er seinem Vorbilde, Gott, würdig sein will, so muß er von selbst, ohne jeglichen äußeren Zwang sein Eigentum so verwalten, daß die Besitzlosen zu dessen Benützung und Genuß zugelassen werden.¹ Die Ebenbildlichkeit Gottes muß

1 Dies ist der Sinn jener „*facilitas*“, die der hl. Thomas in II-II, Qu. 66, a. 2, den Besitzern nahelegt. Nicht die Quelle oder den Grad der Verpflichtung will er hier bezeichnen, sondern die Art der Erfüllung einschärfen. Ähnlich betont er in II-II, Qu. 86, a. 1, daß die Versorgung des Kultes (*oblatio*) freiwillig, aus eigenem Antrieb, geschehen soll, obwohl die Quelle dieser Pflicht das Naturrecht ist, d. h. die Kirche berechtigt ist, dieselbe auch mit Rechtsmitteln zu fordern. Die Quelle der Verpflichtung gibt Thomas im a. 7 an (vgl. S. 146), wie auch II-II, Qu. 118, a. 4, wo er diese Pflicht einfachhin als *debitum legale*, strenge Rechtspflicht, bezeichnet. Über die Ausdehnung derselben spricht sich der Aquinate in II-II, Qu. 87, a. 1, ad 4, mit folgenden Worten aus: „*Dominus non solum decimam partem, sed omnia superflua pauperibus iubet exhiberi, secundum illud Lucae 11: „Quod superest, date eleemosynam“.*

eben im Menschen so weit gedeihen, daß er auch an der Weltverwaltung Gottes teilnimmt, in seinem engen Kreis und im Rahmen der Tragfähigkeit des ihm anvertrauten Gutes für die entsprechende Zahl der Besitzlosen Sorge trägt, sie durch Arbeitsgelegenheit oder durch Almosen an den Segnungen der Schöpfung teilnehmen läßt.

Der Eigentümer hat also ein exklusives Verfügungsrecht über das Ding, seine Früchte und über deren Verwendung sowohl im Rahmen der eigenen Bedürfnisse als auch in bezug auf die konkrete Entlastung seines Gutes auf dem sozialen Gebiet (Bestimmung der Personen, Zwecke usw.). Aber auch das allgemeine, gemeinsame und gleichberechtigte Besitzrecht erleidet durch das Eigentum gewisse Einschränkungen. Durch das Vorrecht des Eigentümers hört seine Gleichberechtigung auf und auch seine übrigen naturrechtlichen Eigenschaften schließen durch das selbständige Verfügungsrecht des Eigentümers eine solche Anteilnahme fremder Personen an der Benützung des Dinges aus, wie sie ihnen vor der Beschlagnahme durch die Arbeit zukam. Nicht jeder hat Zutritt zur Benützung des Eigentums, sondern nur derjenige, dem der Eigentümer hierzu die Vollmacht erteilt, und er selbst ist zur Erteilung dieser Vollmacht nicht in unbeschränktem Maße verpflichtet, sondern nur nach Maßgabe der Tragfähigkeit seines Eigentums und je nach seinem begründeten prudentiellen Urteil. Dies führt uns zur Bestimmung des Gegenstandes des Eigentumsrechtes.

4. Gegenstand des Eigentumsrechtes.

Betrachten wir das Sondereigentumsrecht objektiv, so ist sein Gegenstand (materia circa quam) das bearbeitete Ding, das menschlich geformte irdische Gut. Bezieht sich die Bearbeitung auf ein bloßes Eigentum Gottes, wie bei der Okkupation, so geht durch die Besiegelung mit den Zügen des eigenen Geistes das Ding gänzlich in den Besitz des Okkupanten über. Gott behält sein Eigentum, entzieht es dem gemeinsamen Gebrauch und überläßt dessen Verwaltung einer Einzelperson, die über das Ding und seine Früchte nach Gutdünken verfügen darf. Bezieht sich aber die Bearbeitung auf ein menschliches Eigentum, so erfordert die Ebenbildlichkeit Gottes, daß der Eigentümer dem Mitmenschen einen ähnlichen Anteil an seinem Besitz gewähre,

wie ihn Gott gewährt hatte. Dies muß indessen durchaus nicht in Form der Teilung des Eigentumsrechtes an dem Ding selbst geschehen, da, wie wir gesehen haben, das allgemeine Menschenrecht eine derartige Vermengung der Eigentumsobjekte gänzlich abrät. Wohl aber erfordert die natürliche Gerechtigkeit, daß die Arbeit in einer Form rekompensiert werde, die dem geteilten Besitzrecht gleichkommt. Sowohl der Ebenbildlichkeit Gottes als auch der christlichen Brüderlichkeit und Gleichberechtigung der Menschen, aber auch der naturrechtlichen Belastung des Eigentums würde eine derartige Rationalisierung der Arbeit und des Gewinnes entsprechen, die alle Beteiligten gleichsam in eine Familie zusammenschließt und an den Segnungen des Eigentums proportioniert teilnehmen läßt. Ließ sich dies in kleineren, besonders landwirtschaftlichen Kreisen verwirklichen (daher hießen die Knechte *familiares*), so dürften die Schwierigkeiten hiefür in den modernen Industriebetrieben erheblich größer sein. Doch muß als Ideal eine Art Familienzusammengehörigkeit gelten, möge sie noch so unvollkommen verwirklicht werden können.

Zur Begründung dieser Ansicht berufen wir uns auf die Feststellung des hl. Thomas, daß auf das Sondereigentum das gemeinsame *ius utendi intabuliert* ist. In bezug auf die äußeren Dinge — sagt er — müssen wir ein Zweifaches unterscheiden.¹ Das erste ist die Vollmacht, sie zu verwalten und über sie zu verfügen. In dieser Hinsicht darf der Mensch Privateigentum besitzen, und er soll es sogar wegen der angeführten Gründe. Das zweite ist der Gebrauch der äußeren Güter. In dieser Beziehung soll der Mensch dieselben nicht als Eigentum betrachten, sondern als allen zugehörig, so daß er sie anderen Notleidenden leicht austeilt. Von diesem *usus* aber haben wir oben gesagt, daß er das Bearbeitungsrecht in sich schließt. Es ist infolgedessen das Privateigentum mit dem erwähnten Forderungsrecht derjenigen belastet, die kein Eigentum haben und so gezwungen sind, durch die Arbeit an dem Besitz ihrer Mitmenschen den Lebensunterhalt zu verdienen. Es ist daher für denjenigen, der Eigentum besitzt, kein bloßer Rat, sondern eine naturrechtliche Pflicht, seinen Mitmenschen Arbeit zu geben, so daß, je nach Maßgabe des Eigentums, eine gewisse Zahl der lebenden

¹ II-II, Qu. 66, a. 2.

Menschen, wenn auch unbestimmt, auf dasselbe intabuliert ist, gleichsam als solche, die davon leben müssen und davon zu leben naturrechtlich berechtigt sind. Der Eigentümer kann kraft seines Verfügungsrechtes die Personen bestimmen, die er in seine Gemeinschaft aufnimmt, aber aufnehmen muß er sie, solange solche da sind, die auf andere Weise ihr Leben nicht unterhalten können, und soweit sein Eigentum sie zu beschäftigen imstande ist. Aus dieser naturrechtlichen Belastung des Eigentums glauben wir schließen zu können, daß diejenigen, die ihr ius utendi am Privateigentum anderer ausüben, gleichsam affilierte Familienmitglieder und Tischnassen des Eigentümers sind und daß dies alles sowohl in der Hochschätzung der Mitarbeiter als auch in ihrer Entlohnung — nicht etwa als bloßer Ratschlag, sondern als naturrechtliche Verpflichtung — zum Vorschein kommen muß.

Eine derartige Auffassung und Rationalisierung der Arbeit und des Gewinnes würde der Wirtschaftsordnung gewiß ein schönes christliches Gepräge geben. Noch mehr dürften wir dies sagen, wenn auch die Besitzlosen die Worte des hl. Thomas beherzigen würden. Er kennt nämlich nicht bloß eine Belastung des Eigentums zugunsten der Arbeitsbedürftigen, sondern auch zu deren Nachteil. Er sagt, daß das gemeinsame ius utendi mit sich bringt, daß jeder das Eigentum seines Nächsten achte und darüber wache wie über das eigene.¹ Die beiden Rechte und Pflichten sind ja korrelativ, und wenn sie ins allgemeine Bewußtsein übergingen, würde sich das Angesicht der Erde bald ändern. Daß wir aber davon gar so weit entfernt sind, kommt sowohl von der Rücksichtslosigkeit des Kapitalismus als auch von dem einseitigen Aufhetzen der Besitzlosen. Die Rückkehr zum Naturrecht und zum Liebeskönigtum Christi dürfte hier das einzige Heilmittel darstellen.

Mit der Belastung durch das allgemeine Bearbeitungsrecht des Eigentums ist seine soziale Bestimmung noch durchaus nicht erschöpft. Diese betrifft sozusagen nur den Rumpf des Eigentums und bringt dem Eigentümer mehr Nutzen als Nachteil. Durch jede Arbeit wächst ja sein Eigen-

¹ I-II, Qu. 105, a. 2. Er spricht hier über die positive Verfügung des Alten Testamentes, inwiefern dort die gemeinsame Benützung die Belastung für alle in sich schloß, für das Eigentum des Nächsten Sorge zu tragen. Hieraus ist die erwähnte naturrechtliche Pflicht leicht abzuleiten.

tum, es bringt neue Früchte, die ohne Arbeit ausbleiben würden. Das menschliche Leben weist mannigfache Bedürfnisse auf, zu deren Deckung das Eigentum in seinen verschiedensten Formen dienen soll. Bei rationeller Bewirtschaftung gehen aber die Früchte der Arbeit bald über die Grenzen des streng Notwendigen, so daß der Reichtum im eigentlichen Sinne beginnt und der Überfluß auftritt. Was notwendig und überflüssig ist, kann durch spekulative Gründe nicht bestimmt werden: es ist dies Sache der Klugheit, die auf einem vom hl. Thomas beschriebenen Weg hierüber ein praktisch unfehlbares Urteil fällen kann.¹ Er gibt zu dieser Beurteilung einige sehr weise und von der katholischen Moral allgemein akzeptierte Normen,² deren Aufzählung wir hier für überflüssig erachten. Für uns ist nur dasjenige wichtig, daß der Eigentümer im Rahmen seiner standesmäßigen Bedürfnisse über sein Hab und Gut unbeschränktes Verfügungsrecht besitzt, in bezug aber auf den Überfluß dieses sein Recht naturrechtlich beschränkt und bestimmt ist. Der hl. Thomas entscheidet diese Frage anlässlich der Besprechung des Almosens,³ hauptsächlich aber bei dem Hinweis auf das Verhalten in der äußersten Not.⁴ *Res, quas aliquis superabundanter habent, ex naturali iure debentur pauperum sustentationi*, sagt er, und drückt hiermit seine Überzeugung in beredten Worten aus, daß jeder Überfluß den Notleidenden, also sozialen Zwecken gehört. Auch den Überfluß kann daher der Eigentümer verwalten und über ihn verfügen, aber nur im Rahmen wohltätiger, sozialer Zwecke. Er kann die Personen und Zwecke selbst bestimmen, darum hat er Verfügungsrecht, aber seiner naturrechtlichen Verpflichtung kann er sich nur zugunsten derer entledigen, die unter dem Sammelnamen „pauperes“ zusammengefaßt sind. Hierher gehören aber nicht bloß die Elenden, sondern alle, die kein Eigentum besitzen. Bei den einen muß der Überfluß als Almosen, bei den anderen als Arbeitsgelegenheit usw. dienen; aber ihm eine andere Bedeutung zuschreiben, ihn zu Luxuszwecken verwenden oder ihn gar verschwenden heißt das Naturrecht verletzen, heißt die soziale Gerechtigkeit mit Füßen treten und an den vielen Sünden schuldig sein, die die so ver-

¹ II-II, Qu. 49. Hierüber Näheres im 5. Kapitel.

² II-II, Qu. 32, a. 5 et 6. Vgl. 5. Kapitel.

³ II-II, Qu. 32, a. 5, ad 2.

⁴ II-II, Qu. 66, a. 7; ib., Qu. 32, a. 7, ad 3.

kürzten Menschen in ihrem Elend (paupertas meretrix) begehen.

Hielte man sich diese zweifache naturrechtliche und von Thomas so energisch betonte Belastung des Eigentums vor Augen, so würden Armut und Elend zwar nicht gänzlich verschwinden, aber das Leben wäre jedem Menschen erträglich. Und solange eine gesellschaftliche Einheit so viele Güter aufzuweisen vermag, die zur proportionierten Erhaltung der Mitgliederzahl ausreichen, dürfte das tägliche Brot keinem Einzigen fehlen. Ist das Gegenteil der Fall, so ist es ein Zeichen, daß gegen das Naturrecht viel gesündigt wird und daß die betreffende Gesellschaft nicht nach dem Ebenbild Gottes geformt wurde. Gott schuf die Welt aus uneigen-nütziger Liebe und gab die irdischen Güter dem Menschen aus der gleichen Liebe zur Benützung. Auch das Ebenbild Gottes muß so tätig sein und muß das Sein und Wohlsein seiner Mitmenschen nicht bloß ernstlich wollen, sondern zu dessen Beförderung nach Maßgabe seiner Güter beitragen. Diese beiden Beschränkungen machen das Eigentum und die Reichtümer zu einer wirklich schweren Last. Solange das eigene ius utendi in Betracht kommt, treffen die Menschen leichter die Ebenbildlichkeit Gottes. Sobald es sich aber darum handelt, den freigebigen und für alle sorgenden Gott abzubilden, ihn in unserem Innern und Äußern auszudrücken, da vergessen wir unsere Pflicht, gottähnlich zu leben. So wird der Reichtum zu einem *mammona iniquitatis*, unter dessen Last das menschlich fühlende Herz zu schlagen aufhört, die Erde mit lauter Steinmenschen bevölkert wird und mit der niemand die Tore des Himmelreiches durchschreiten kann.

Wo ist aber das Forum, das über den Überfluß urteilt, dessen Herausgabe erzwingt und ihn verwaltet? Eines hat das Naturrecht unzweifelhaft gegeben im Gewissen jedes Besitzers, und dieses müßte ausreichen. Es ist ein exklusives Recht des Eigentümers, daß er den Überfluß nach seinem eigenen Gewissen bestimme. Solange er dies wirklich nach Gottes Stimme und Ebenbild tut, kann ihn niemand belästigen und zur Verantwortung ziehen. Be-merkt man aber an dem vielen Elend und an den zahlreichen sozialen Übeln, daß die Stimme des Gewissens nicht gehört und befolgt wird, so muß man dazu schreiten, ein solches Forum zu schaffen, das die Eigentümer auf ihre naturrechtliche Pflicht aufmerksam macht. Es müssen schließ-

lich auch die natürlichen Rechte ihre Beschützer und Verteidiger finden, und wenn solche Fürsprecher sich nicht melden, so müssen eben die Interessenten ans Werk gehen und jene verkommene Gesellschaft legitimieren, sie zur Verantwortung ziehen, die sie hungern läßt und ihre natürlichen Rechte verkürzt. Denn ihrem unzweifelhaft naturrechtlichen, gemeinsamen Benützungsberechtigung entsprechend sind sie ganz bestimmt befugt zu wissen, woher ihre Besitzlosigkeit, Armut und Elend stammt. Kommt es einzig von ihrem Schöpfer, so können und müssen sie durch übernatürliche Gründe beruhigt werden. Kommt es aber von ihren Mitmenschen, so haben diese die Pflicht, sie zu trösten und zu beruhigen.¹ Einen anderen wirksamen Trost werden sie aber den Besitzlosen kaum geben als Arbeitsgelegenheit und darüber noch ihren Überfluß. Dementsprechend müssen aber auch die Armen sich als wirkliche, unverschuldete Besitzlose legitimieren. Denn die Armut ist eine schamlose Buhlerin, die sich gern unter der Schminke der Faulheit und anderer Untugenden verbirgt. Größere Ehrlichkeit von seiten der Besitzlosen und mehr Verständnis für Menschenrechte von seiten der Reichen, kurz mehr Christentum und Ebenbildlichkeit Gottes im Menschen, würden hier gewiß gerechtere und erträglichere Zustände schaffen.

Wollen wir das positive Forum näher bestimmen, so ist der moderne, auf Parteiwesen gegründete Staat hierzu ganz ungeeignet, obwohl er an und für sich der von Gott bestimmte Beschützer der Menschenrechte wäre. Er ist aber seinem Wesen nach kein Beschützer der Armen, sondern Freund der Reichen, der ihre Ungerechtigkeit nicht bloß nachsieht, sondern oft zu unterstützen genötigt ist. Er ist ferner nicht unparteiisch, da er Wert und Unwert des Staatsbürgers nach seiner Parteistellung zu bemessen pflegt. Eine Art Ständeparlament würde diesem Ziele mehr entsprechen und eventuell den christlichen Staat ersetzen. In den Ständen

¹ Die Menschenwürde erheischt auch im ärmsten Geschöpf, daß es sich durch Einsicht regiere, durch sie sich zu seinen Zielen bewege. Die Einsicht, daß unter den gegebenen Umständen keine Besserung möglich ist, kann nur durch die Gesellschaft vermittelt werden. Unterläßt sie dies, so ist sie schuldig daran, daß ein Teil der Menschen ohne dieses Licht herumirren, in Erbitterung leben und viele Sünden begehen muß.

könnte die Familienzusammengehörigkeit am leichtesten verwirklicht werden und es wäre eine durch sie eingesetzte Kommission vielleicht geeignet, den Überfluß zu erzwingen und an den richtigen Ort gelangen zu lassen. — In bezug auf die Verwaltung und Verteilung des Überflusses orientiere ich mich meinerseits gegen die Kirche, die als von Gott eingesetzte Pflegerin der Armen ihr Amt sicher am besten versehen würde. Die Erzwingung der Abgabe ist allerdings nicht ihre Sache. Sie verfügt nur über moralische Mittel, sie kann ermahnen, das Gewissen binden usw., gewissenlosen Menschen gegenüber ist sie jedoch ohnmächtig. Gegen diese muß sich die Gesellschaft selbst organisieren und für die überstaatlichen, ja übergesellschaftlichen Rechte ihrer Mitmenschen eintreten. Läßt jedes andere Forum die naturrechtswidrigen Handlungen der Reichen unbestraft, so muß eben die Gesellschaft sich zusammentun, um als Organ und strafende Hand des Naturrechtes aufzutreten zu können. Dies geht ja auch ohne Gewalttätigkeiten und ohne jeden Klassenkampf und -haß, ja es muß um so leidenschaftsloser geschehen können, je höhere und gerechtere Interessen zu verteidigen sind. Dies wäre allerdings die größte Strafe für die Gewissenlosigkeit der Reichen. Deshalb muß das Recht der Besitzlosen auf den genannten Überfluß der Besitzer alle dringend ermahnen, ihrer naturrechtlichen Verpflichtung nachzukommen, und sie müssen den dumpfen Donner, der aus den Hilferufen der Armen ständig ertönt, klar vernehmen: „Gebet uns unser Recht!“

Mag nun ein solches positives Forum geschaffen werden können oder nicht, das oberste Forum Gottes und des Gewissens bleibt unter allen Umständen, und derjenige, der seinen Überfluß nicht für soziale Zwecke verwendet, sündigt gegen die Gerechtigkeit, gegen die iustitia legalis, gegen das Naturrecht, und belastet sein Eigentum mit dem Fluche Gottes und mit den Sünden, die seinetwegen so oft zum Himmelschreien.¹

Der hl. Thomas begründet demnach seine These vollkommen. Er bezeichnet den Gegenstand der sozialen Ab-

¹ Wir Christen dürfen wohl unsere Augen aufmachen und die Hand Gottes wahrnehmen, wenn wir in der Form von Bankerott und Elementarschlägen das Ende von so vielen blühenden Reichtümern sehen. So müssen oft die irdischen Güter der Verwaltung solcher Menschen entzogen werden, die ihre naturrechtlichen Pflichten nicht erfüllen.

gabe im Überfluß des Besitzes, er gibt den Rechtstitel im bestimmtesten Diktat des Naturrechtes an, er weist auf das Subjekt hin in den „pauperes“, in den Besitzlosen und in allen Arten der sozialen Not. Es soll diese Abgabe wie überhaupt jede menschliche Handlung aus Liebe hervorgehen, kann aber nicht als ein mißverstandener und leicht zu übertretender Rat gelten, sondern muß als eine sehr strenge naturrechtliche Gerechtigkeitspflicht bezeichnet werden. Den unverschuldeten Besitzlosen zu einem Besitz zu verhelfen, ist die Pflicht der Reichen, und jene können diesen mit Recht zurufen: „Gebet uns, was uns gehört.“ Denn den verschuldetenweise faulen Armen und Schmarotzern gilt der Schutz des Naturrechtes nicht. Diese müssen den Mut aufbringen, ihre Armut zu tragen und ihr durch Fleiß und Arbeit abzuhelfen. Vom übernatürlichen Standpunkte aus betrachtet sind aber die wirklich Besitzlosen jene, durch die die Reichen zahlreiche Freunde erwerben und aus den Fallstricken des *mammona iniquitatis* sich befreien können.

Die gleichen naturrechtlichen Belastungen des Besitzes bestimmen auch die mögliche Ausdehnung des Eigentums. Die Arbeits- und Erwerbslust des Einzelnen darf nie so weit gehen, daß das Benützungsrecht der übrigen Menschen Schaden leidet.¹ „Ein Reicher,“ — sagt Thomas² — „der sich einen naturrechtlich gemeinsamen Besitz aneignet, andere Menschen aber an seinen Segnungen teilnehmen läßt, sündigt nicht, wohl aber begeht er eine Sünde, wenn er seine Nächsten unmotiviert von dem usus abhält.“ Hiermit gibt er uns ein Prinzip an die Hand, nach dem die Sammlung und Anhäufung der Güter als durchaus erlaubt erscheint, sofern dies nur deshalb geschieht, damit andere Menschen ihr Bearbeitungsrecht in geordneter Weise ausüben können. Dies ist unter Umständen eine unschätzbare soziale Wohltat, da nicht alle Menschen fähig und geeignet sind, über ständige Güter zu verfügen und sie zu verwalten, während zu einer Bearbeitung und Nutznutzung fremden Eigentums jeder leicht ausgebildet werden kann. Der Kapitalismus ist daher nicht deshalb schlecht, weil er die Güter sammelt, sondern weil er das individuelle Eigentumsrecht des Einzelnen unmöglich macht und eine vollständige

¹ Hier ist nicht mehr die *iustitia legalis* für sich tätig, sondern vermittelst der *iustitia distributiva*, die die irdischen Güter nach den persönlichen Proportionen ordnet und anstrebt.

² II-II, Qu. 66, a. 2, ad 2.

soziale Ausnützung des Kapitals nicht gestattet. Daher ist er dem Wirtschaftssystem des Aquinaten privativ entgegengesetzt. Nach dem erwähnten Prinzip des hl. Thomas müßten also die Reichtümer so verteilt werden, daß nach Möglichkeit jeder Mensch sein Sondereigentum besitze, auf alle Fälle aber sein Bearbeitungsrecht an dem fremden Eigentum ungestört und für seine Lebensbedürfnisse ausgiebig ausüben könne. Eine Wirtschaftsordnung, die dies nicht ermöglicht, dürfte, die naturrechtliche Belastung des Eigentums außer acht lassend, ungesund, ja direkt naturrechtswidrig sein. Hier kommen die Forderungen der *institia legalis* besonders zum Vorschein und man darf die Erwerbslust und ihre Ausdehnung nicht nach eigenen Interessen, sondern nach sozialen Gesichtspunkten richten.

Wenn wir fragen, ob das Sondereigentum heilig und unantastbar sei, so müssen wir nach dem Gesagten mit mehrfacher Unterscheidung antworten. Das Privateigentum kann in seiner allgemeinen Berechtigung von keinerlei Autorität angegriffen oder gar gänzlich abgeschafft werden, solange das allgemeine Menschenrecht es aufrechterhält. Die menschliche Natur aber, auf deren Bedürfnisse das Diktat des *ius gentium* aufgebaut ist, wird sich nicht ändern, solange die Heilmittel der Erlösung sie nicht allgemein und in allen Einzelnen ihrer Repräsentanten durchdringen und ändern. Deshalb können wir eine gegenteilige Vorschrift des *ius gentium* kaum erwarten. — Im übrigen geht die Unantastbarkeit des Eigentums und der Verwaltung so weit, als ihre Freiheit von naturrechtlicher Belastung reicht. Es ist demnach das *ius utendi* der Besitzlosen wie auch die Abgabe des Überflusses erzwingbar, falls der Eigentümer aus eigenem Antrieb dies nicht tut. Ebenso kann dem Staate das Recht nicht abgesprochen werden, in größter Not die Bürger zu bedeutenderen Abgaben zu zwingen. Meinerseits leite ich dies nicht aus einem *dominium altum* des Staates ab, da nach den oben entwickelten Prinzipien alle Rechte der Bürger in bezug auf die irdischen Güter vor- und überstaatlichen Ursprunges sind. Wohl aber ist dieses Recht durch die Pflichten der Bürger der Gesellschaft gegenüber zu begründen. Alles, was wir über die soziale Stellung des Menschen, über seine soziale Abhängigkeit in der Arbeit, Produktion und Kultur gesagt haben, zeigt es, daß sein Eigentum auch auf die Gesellschaft als sein Prinzip hinweist, ohne welche es gar nicht zustande gekommen wäre,

jedenfalls aber keinen Bestand haben würde. Deshalb ist er nicht bloß zu den gewöhnlichen Abgaben (Steuern), mit denen der Bestand der Gesellschaft unter normalen Umständen sichergestellt ist, verpflichtet, sondern muß zur Zeit der Gefahr auch größere Opfer bringen, damit das von der Natur eingesetzte Schutzinstitut des eigentlich menschlichen individuellen Lebens und der menschlichen Rechte erhalten bleibe.¹ Aus dieser Pflicht der Bürger, das Vaterland zu erhalten und zu schützen, leite ich demnach das Recht des Staates ab, in einer außerordentlichen Not größere Abgaben fordern zu können. Auch der hl. Thomas scheint diesen Weg nahezulegen. Wo er nämlich fragt, ob der Mensch verpflichtet sei, aus dem, was ihm notwendig ist, Almosen zu geben, teilt er ganz besondere Lobsprüche jenen Männern aus, die sich um den Staat und um das Gemeinwesen dadurch verdient machen, daß sie aus dem Notwendigen Opfer bringen.² Die Rechte des Staates bespricht er hier nicht, aus seiner Begründungsweise der Pietätspflichten³ läßt sich aber schließen, daß er das erwähnte Recht des Staates nicht aus einem dominium altum, sondern aus den Pflichten der Bürger ableitet.

Die Heiligkeit und Unantastbarkeit des Privateigentums, so wie sie früher und noch heute erklärt werden, sind demnach nicht christlichen, sondern heidnisch-kapitalistischen Ursprungs.

Nach dem Gesagten können wir auch die Frage beantworten: Wann verliert man vom naturrechtlichen Standpunkte aus das Eigentum oder das Recht, ein solches zu erwerben?

Stellen wir die Frage im angegebenen Sinne, so wollen wir vor allem wissen, ob es Fälle gibt, in denen das Eigentumsrecht ohne weiteres (*ipso facto*) verlorengeht. Um dies beantworten zu können, müssen wir zwischen dem Verlust des Eigentumsrechtes und zwischen der Aufhebung (*suspensio*) seiner Ausübung genau unterscheiden. Besteht das Eigentumsrecht in der unabhängigen Verwaltung und Verfügung

¹ Über die ziemlich schwierige Ableitung und Begründung der Vaterlandsliebe siehe des Verfassers schon zitierte Dissertationen.

² II-II, Qu. 32, a. 6.

³ II-II, Qu. 101. Unter den hervorbringenden und erziehenden Kräften zählt Thomas auch das Vaterland auf. Deshalb muß dasjenige, was er über die Eltern sagt, *a fortiori* auch vom Vaterland gelten.

über gewisse irdische Dinge, so wird durch den Verlust dieses Recht vollständig gelöscht. Der Verlustige besitzt außer dem gemeinsamen ius utendi keine Ansprüche mehr auf die betreffenden Güter, und falls ihm wieder Eigentumsrecht über dieselben eingeräumt werden sollte, müssen alle Fundamente desselben neu gelegt werden. Bei der Aufhebung des Eigentumsrechtes bleibt hingegen das ius dispensandi in radice bestehen und kehrt sofort formell wieder, wenn die Gründe der Suspension gefallen sind. Der Verlust des Eigentumsrechtes kann nur auf Grund eines Deliktes eintreten und bezeichnet einen privativen Akt des Gesetzgebers wie auch ein solches Leiden des Verlustigen. Die Aufhebung hingegen kann mit oder ohne ein Verschulden eintreten. Letzteres ist der Fall, wenn höhere Normen als jene, die das Eigentumsrecht geschaffen haben, mit den partikularrechtlichen Normen und Überlegungen in Konflikt geraten. So wird z. B. im Falle der äußersten Not des Nächsten das Eigentumsrecht für den konkreten Fall suspendiert und das Gesetz des gemeinsamen ius utendi tritt in Kraft. Dem Eigentümer bleibt das ius dispensandi so lange und in jenem Ausmaß bloß in radice, bis die extrema necessitas gehoben ist.¹ Aus eigenem Verschulden tritt die Aufhebung des Eigentumsrechtes bei den Verschwendern ein, die aus Familien- oder anderen höheren Rücksichten unter Kuratel gestellt werden. Es bleibt bei ihnen, um uns metaphysisch auszudrücken, bloß die Relation bestehen, die sie mit dem äußeren Gut verbindet, dasselbe zu ihrem Eigentum gestaltet (dies ist das ius dispensandi in radice), die Ausübung des Verfügungsrechtes ist indessen suspendiert.

Dies vorausgeschickt, glauben wir behaupten zu dürfen, daß das Naturrecht keinen einzigen Fall des ipso facto eintretenden Eigentumsverlustes kennt, sondern nur dessen Suspension, die erst durch ein positives Rechtsforum in einen Verlust einfach hin umgewandelt werden kann. Das

¹ Hier müssen wir bemerken, daß der Mensch im Falle der extrema necessitas nicht als Prinzip, sondern lediglich als Individuum zu betrachten ist. Deshalb wird auch sein Recht auf die Güter des Eigentümers nicht nach den persönlichen, sondern nach den bloß individuellen Bedürfnissen zu bemessen sein. Bei der occupatio kommt er als Person und Prinzip in Betracht, da ihn dort keine erworbenen Rechte hierin hindern. Bei dem Gebrauch eines durch Eigentum schon beschlagnahmten Dinges schreien ihm aber die Rechte des Eigentümers die Schranken vor, so daß er davon bloß für die individuellen Bedürfnisse zu entnehmen berechtigt ist.

reine Naturrecht übernimmt, wie wir gesehen haben, die endgültige Regelung der Besitzverhältnisse nicht. Deshalb kann es auch keine bestimmten Vorschriften über deren Verlust enthalten. Das Naturrecht unterscheidet wohl zwischen dem formellen und materiellen Eigentum und stellt nur das erste unter seinen Schutz. Es verbietet den Zutritt zu seinen Gütern im Interesse von unsittlichen Zwecken, kann aber eine solche Entnahme nicht verhindern. Es setzt dem Eigentum und seinem Gebrauch in den sozialen Rücksichten eine Grenze, vermag aber eine gegenteilige Praxis der Menschen nicht unmöglich zu machen. Auf diese Weise entsteht neben dem formellen, durch alle Gottes- und Menschenbeziehungen, durch die Liebes- und Rechtsrücksichten begrenzten Eigentum ein anderes, das materielle, bei dem irgend etwas von den genannten Beziehungen fehlt. Das Naturrecht vermag derartige Fehlbildungen nicht zu verhindern, da deren Prinzip im verkehrten Willen des Menschen liegt, den das Recht allein vollständig zu sanieren nicht imstande ist. Wehl verweigert aber das Naturrecht seine Anerkennung und seinen Schutz sowohl dem materiellen Eigentum wie auch der bloß materiell guten Benützung eines an sich vollständig rechtmäßig erworbenen Besitzes. In allen diesen Fällen verdient also der Eigentumsmißbrauch, sei es in seiner Begrenzung, sei es in seiner Benützung, die Entziehung des Verfügungs- und Verwaltungsrechtes, da das aus den Naturschätzen entnommene Gut einen anderen rechtmäßigen Herrn und andere rechtmäßige Benutzer aufweisen kann. Es ist mit anderen Worten jedes Forum, dessen Aufgabe es ist, das Naturrecht zu schützen und zur Geltung zu bringen, befugt, das Eigentumsrecht in solchen Fällen aufzuheben, unter Umständen sogar dessen Verlust auszusprechen.¹

Dieses Forum ist aber ein zweifaches, ein göttliches und ein menschliches. Die Gesetze, nach welchen Gott vorgeht, sind uns nicht bekannt. Die strenge Rechenschaft, die er in dieser Beziehung fordert, die Strafen, mit denen er im Evangelium droht, gehören nicht hieher, da sie nur die endgültige Regelung und Herstellung der Gerechtigkeit bezuwecken. Die Tatsachen, auf die wir uns oben berufen haben, geben vielleicht einige Beispiele jener Gottesurteile, die solche Fehlbildungen vernichten und den Menschen das

¹ Vgl. S. 82 ff.

unbefugte und ungerechte Verwaltungsrecht entziehen. Sonst aber stehen wir vor dem Geheimnis der Langmut Gottes, die die aktuelle Entziehung aufschiebt, richtiger der menschlichen Gesellschaft überläßt, damit sie dieselbe mit eigener Klugheit und mit eigenen Mitteln bewerkstellige. Dies ist der richtige Weg und die Gesellschaft darf nie vergessen, daß sie das vor Gott verantwortliche Forum ist, das die Eigentumsverhältnisse in ihren sozialen Beziehungen zu überwachen und zu regeln hat. Hiermit sind wir bei den Befugnissen der Gesellschaft angelangt, die ihr jenen gegenüber zu kommen, die es verdienen, ihres Verwaltungsrechtes verlustig zu werden.

Als Beispiel der verschuldeten Aufhebung des Eigentumsrechtes haben wir oben die über die Verschwender verhängte Kuratel angeführt. Daß Staats- und Familieninteressen zur Verhängung solcher Strafen ausreichen, setzt das positive Recht voraus. Wir erkennen seine Verfügung ohne weiteres als berechtigt an, nur müssen wir auch deren naturrechtliche Grundlage aufsuchen, da ohne eine solche dieselbe gewiß nicht rechtmäßig wäre. Diese Grundlage kann aber nur in der bestimmungswidrigen Verwaltung der äußeren Güter gesucht werden. Sie sind ad utilitatem und nicht ad nocum-
mentum hominis, zur Ermöglichung des bonum virtutis gegeben. Es ist daher bloß eine Verirrung des Menschen, sie zu unsittlichen Zwecken zu benützen, sich durch sie ins Verderben zu stürzen bis zur Herabsenkung in das rein Tierische und sogar Gotteswidrige. Es ist eine Verirrung, die irdischen Güter ihrer allgemeinen Bestimmung zu entziehen, sie den Gelüsten einzelner Verschwender dienstbar zu machen und damit ein soziales Elend zu verursachen oder ein solches zu vergrößern. Es ist daher neben den Familien- und Staatsinteressen jedes andere Motiv, das aus der Schädigung der angegebenen, allgemeinen Rücksichten entnommen wird, gut genug, um eine solche Einschränkung des Eigentumsrechtes herbeizuführen, wie jene ist, die in den vom positiven Recht verhängten Fällen in der Form von Kuratel auftritt. Handelt es sich also um eine Verschwendug, die das allgemeine ius utendi unmöglich macht oder gefährdet, so tritt der Fall einer naturrechtlich berechtigten Kuratel ohne Zweifel ein. Der Staat braucht hiezu ja gar kein eigenes Kuratelgesetz, nur muß er seine übrigen Gesetze unbarmherzig anwenden und die Sünden, die den Überfluß, diesen naturrechtlichen Anteil der Armen,

und darüber noch auch den Stamm so vieler Vermögen verzehren, mit ausnehmender Strenge bestrafen. Ein Staat, der Gottes Anwalt auf Erden sein wollte, müßte beispielsweise nicht bloß die Bigamie und die unnatürlichen Arten der Unzucht verfolgen und strafen, sondern jede fornicatio und jeden Ehebruch. Nun, man begreift es schließlich, daß er nicht jeden Fall vor sein Gericht zieht, da eben durch solche keine größeren staatlichen oder sozialen Interessen verletzt werden. Wenn aber solche in Betracht kommen und es bekannt ist,¹ daß Personen für ihre Gelüste und für ein einziges verdorbenes Wesen solche Verschwendungen treiben, daß aus dieser Summe nicht bloß Familien, sondern ganze Gemeinden ohne Sorgen leben könnten, so soll er das sechste Gebot und durch dasselbe die sozialen Interessen so schützen, daß er die Personen in seinen Gefängnissen separiert, wo die anderen Diebe sich aufhalten müssen. Ein Diebstahl, den man an den naturrechtlichen Gütern der Gesellschaft begeht, muß doch größer sein als jener, den man gegen die iustitia commutativa verübt. Hierzu müßte allerdings der Staat selbst christlich werden und sich als Anwalt Gottes betrachten. Handelt es sich aber um eine Verschwendungen durch Zuwendung zu unsittlichen Zwecken, so müßte vor allem der Staat dadurch Kuratel ausüben, daß er solche Anstalten schließt.² Die Gesellschaft aber müßte sich nicht organisieren, sondern kraft ihrer Natur sich als organisiert vorfinden, um solche Attentate, wie die planmäßige Verpestdung der Literatur, Kunst usw. sind, zu unterdrücken und damit indirekt auch jenen Teil der Sittlichkeit zu schützen, den man Güterverwaltung nennt. Wenn man solche Bücher nie lesen, solche Theater, Kinos usw. nie besuchen würde, so müßten die genannten Versuche ohne weiteres aufhören und es würde hiemit über solche Verschwender die wirksamste Kuratel verhängt werden. Hierzu ist allerdings eine ganz christliche Gesellschaft notwendig, die auch unter der jetzigen Vermischung der Weltanschauungen eine durchaus führende Rolle behaupten will und nicht bewußt oder unbewußt fremden Umsturzplänen mit ihrem eigenen Gelde dient.

Wein aber diese indirekte Bevormundung nicht ausreicht, was ja auch im besten Staatswesen vorauszusehen ist, so

¹ Hier hätten wir ein Beispiel jenes Eingriffsrechtes, von dem wir im Anschluß an Cajetan sprechen werden. Vgl. S. 181.

² Thomas verlangt dies ausdrücklich II-II, Qu. 169, a. 2, ad 4.

sehen wir für die Verhängung einer direkten Kuratel gar kein Hindernis. Nur hat der moderne Staat daran kein Interesse und auch kein Recht dazu. Daher muß ein anderes Rechtssubjekt gesucht und für diese Vormundschaft aufgestellt werden.

Solange nämlich durch die Güterverwaltung das allgemeine Wohl nicht verletzt oder gefährdet wird, ist es dem Staat gleichgültig, wem die Güter gehören und wie sie erworben wurden, wenn dabei nur die *iustitia commutativa* nicht verletzt wurde oder öffentliche Gelder nicht unterschlagen wurden. Er hat an sich nur daran Interesse, daß die Bürger ihre Steuern zahlen, und fragt nicht nach der Herkunft ihrer Güter. Da nun durch die Verschwendung das Geld doch in Umlauf ist und so die Staatseinkünfte nicht vermindert, sondern oft nur erhöht werden, hat der Staat an der Verhängung einer direkten Kuratel kein Interesse. Er hat aber auch dazu gar kein Recht. Denn Eigentum zu besitzen und zu verwalten kommt dem Bürger als ein vorstaatliches Recht zu und er ist hierin vom Staat vollständig unabhängig und unverantwortlich. Leistet er seine Abgaben, so hat er dem Staate gegenüber alle seine Pflichten erfüllt, die aus seinem zeitlichen Besitz erwachsen. Somit darf der Staat von seinen Bürgern keine weitere Rechenschaft fordern und ihre Verwaltungsrechte nicht einschränken, solange die Schäden der schlechten Güterverwaltung an dem allgemeinen Wohl (z. B. als Pauperismus) nicht bemerkbar werden.

Durch die spärlichen oder reichlichen Abgaben an den Staat sind aber nur die bürgerlichen Pflichten erfüllt. Es bleiben über dieselben hinaus noch manche andere übrig, den anderen Formen der Gesellschaft und den Menschen als solchen gegenüber. Eine naturrechtliche Forderung schreibt die Teilnahme an der Bestreitung der öffentlichen Kultusbedürfnisse der Kirche vor, und eine solche erheischt vom Eigentümer die Abgabe seines Überflusses für soziale Zwecke.¹ Neben der bürgerlichen Belastung haftet dem Eigentum eine solche christliche und eine allgemein menschliche an. Daher kommt sowohl die Kirche als auch die Gesellschaft bei der direkten Bevormundung der Verschwender und aller unrechten Güterverwalter in Betracht. Wie die Kirche ihre Vormundschaft ausüben kann, haben wir gesehen, und daß sie die Entziehung

¹ II-II, Qu. 87, a. 1, ad 4.

der Kirchensteuer nur mit geistigen Strafen ahnden kann, sagt der hl. Thomas ausdrücklich.¹ Weiter geht ihre Macht nicht. Es bleibt also der Gesellschaft überlassen, diese schwere Aufgabe zu lösen, und wir erblicken nur in den christlich organisierten Ständen die Möglichkeit zur Aufstellung eines solchen Gerichtes, das die Vormundschaft bestimmt und ausübt. Die Familien müßten sich ähnlich organisieren und zur Wahrung ihrer christlichen Ehrenpflichten sowie auch zum Schutze ihrer eigenen und der bedürftigen Nächsten Interessen ein ähnliches Forum schaffen, wie es die Staaten für sich seit jeher wollen und jetzt im Völkerbund bewerkstelligen zu können glauben. Dies setzt allerdings voraus, daß wir neben dem Staat oder im Staat auch andere Organe des bonum commune, wenigstens für einzelne Zweige desselben, anerkennen. Unsere Grundsätze haben wir im ersten Kapitel auseinandergesetzt. Können in einem Staat bonum commune und Staatswohl identifiziert werden, so sind solche Organe bloß Hilfsarbeiter des Staates und der Staat deren Beschützer und Beförderer mit den eigenen Mitteln. Ist dies aber nicht der Fall, wie es bei dem Staate ist, der nicht auf naturrechtlichem Boden steht, so sind solche Organisationen Hilfsarbeiterinnen des Naturrechtes und der Staat begeht ein Unrecht, wenn er dieselben unterdrückt.

Die Fälle der sündhaften Verschwendung ausgenommen, läßt die Eigentumsverwaltung keine Bevormundung zu. Jeder kann sein Eigentum nach seiner eigenen Klugheit und nach seinen Fähigkeiten verwalten und niemand ist berechtigt, ihm über wohlwollende Ratschläge hinausgehende, streng verpflichtende Vorschriften zu erteilen. Die Staatsomnipotenz will allerdings weitergehen, sie greift jedoch hiermit die Rechte ihrer Untergebenen sehr stark an.

Auffallende soziale Unebenheiten, wie z. B. Übernahmen des Pauperismus, berechtigen und verpflichten die Gesellschaft ohne Zweifel dazu, daß sie die Gründe solcher Erscheinungen aufsucht. Daß sie hierbei die Hilfe des Staates in Anspruch nehmen darf, dürfte aus dem Wesen desselben, als eines Institutes zum Schutze des Naturrechtes, ohne weiteres einleuchten. Findet man den Grund in einer sündhaften oder rein individualistischen Verwaltung des Eigentums, so sehen wir keinen Grund, warum die Korrektur

¹ II-II, Qu. 86, a. 1, ad 3.

dieselben unbefugt wäre. Durch die iustitia legalis ist man eben für seine Eigentumsverwaltung nicht bloß Gott, sondern auch der Gesellschaft verantwortlich. Für das überwiegende Elend muß entweder die Natur verantwortlich sein, die die zum Wohlsein notwendigen Güter nicht zur Verfügung gestellt hatte, oder die Gesellschaft, die dieselben rein individualistisch behandelt. Der Natur gegenüber ist die Gesellschaft ohnmächtig, sich selbst aber zu korrigieren ist sie naturrechtlich verpflichtet. Tut sie dies nicht vermittelst der Liebe, so bleibt nichts anderes übrig, als mit den Mitteln des Rechtes an sie heranzutreten und sie zu Leistungen zu zwingen. Eigentum zu konfiszieren und aufzuheben ist nur das Naturrecht und das allgemeine Menschenrecht befugt, denn von ihnen stammt dasselbe. Eigentumsverwaltung in die richtige Bahn zu lenken, ist jedoch die Gesellschaft auf Grund der Ermächtigung des Naturgesetzes und der evangelischen Vorschrift befugt, die da verfügen, daß der Überfluß für soziale Zwecke abzugeben sei.

Den Verlust des Eigentumsrechtes können nur Delikte nach sich ziehen. Diese müssen allerdings nicht so groß sein als jene, mit denen der Verlust des ius utendi verbunden ist, müssen jedoch immer etwas Großes, gegen das allgemeine Wohl Verübtet in sich schließen. Meinerseits sehe ich die hierzu notwendige Qualifikation nur in der Benützung des Eigentums zu solchen Zwecken, die das allgemeine Wohl des Staates oder der Gesellschaft direkt gefährden. Hierbei ist die notwendige Voraussetzung allerdings eine solche Einrichtung des Staates oder der gesellschaftlichen Ordnung, die den naturrechtlichen Forderungen vollständig entspricht. Denn nur von diesem Standpunkte aus läßt sich Recht schaffen oder über das Recht und Unrecht eines andern urteilen. Daß zu solchen privativen Handlungen nicht bloß der tyrannische Staat nicht berechtigt ist, sondern auch der moderne Staat ein solches Vorrecht für seine stets wechselnden politischen Strömungen nicht in Anspruch nehmen kann, leuchtet ohne weiteres ein. Die Berufung auf das allgemeine Wohl ist daher durchaus nicht immer ausreichend, um eine Handlung zu heiligen oder die Bedenken der Bürger zu heben. Man kann mit dessen Betonung, wie es leider die Geschichte lehrt, oft viel größere Sünden begehen und viel mehr Unrecht verüben, als mit dem Privateigentum und seiner unrechten Verwaltung dies möglich ist. Der Staat kann verschwenderisch sein, mehr

als sein reichster und leichtsinnigster Untertan, er kann aber auch alle Untaten der avaritia so verüben, wie es einer Einzelperson gar nicht möglich ist.

Staat und Kirche haben das Recht und die Pflicht, auf dem Gebiet ihres eigenen Territoriums darauf zu achten, daß die öffentlichen Stiftungen und solche Belastungen des Vermögens ihrer Untergebenen den vom Stifter bestimmten Zwecken zugeführt werden, dieselben ihres Vermögens verlustig zu erklären, dürften sie indessen nur in einem — oben angegebenen — Falle. Neben diesen positiv-rechtlichen Stiftungen und Belastungen gibt es aber auch eine andere, die öffentlichste und sicherste unter allen: das gemeinsame *ius utendi*, das auf das Privateigentum intabuliert ist. Verdient diese Stiftung des Naturrechtes und des Schöpfers der Natur weniger Beachtung als jene der Menschen, und muß sie allein ohne jeden Schutz und Beschützer dastehen? Gewiß nicht. Dies behaupten hieße der Moral ihre Stütze nehmen, einen Rechtspositivismus und Moralpositivismus proklamieren und einen großen, leider den größeren Teil der Menschheit seiner Rechte berauben.

Zum Schluß möchten wir noch auf eine recht fühlbare Eigenschaft des menschlichen Besitzrechtes, auf seine Ungleicheit, hinweisen. Nicht umsonst nennt die Heilige Schrift die Reichtümer *mammona iniquitatis*. Denn solche sind sie im negativen und im privativen Sinne.¹ Negativ sind sie ungleich verteilte Güter. Das nähere Teilungsprinzip des Eigentums ist, wie wir gesehen haben, die Arbeit. Die Fähigkeiten der Menschen aber, sich den irdischen Gütern zu nähern, sie zu bearbeiten und zu verwalten, sind ungleich. Deshalb muß auch die Verteilung der Güter ungleich sein.² Diese Ungleicheit ist also eine Naturnotwendigkeit, für die zwar oft die mittleren Ursachen (Eltern usw.) verantwortlich sind, die in der letzten Linie aber im Plane des Schöpfers wurzelt.³ Deshalb ist jedes menschliche Streben ganz

¹ II-II, Qu. 32, a. 7, ad 1.

² De Regim. princ. 1, 4, c. 9. Urangänglich, in bezug auf das *dominium radicale*, sind alle Menschen gleichberechtigt und stehen mit den gleichen Forderungen vor den irdischen Gütern in bezug auf ihre Benützung. Das Prinzip des *dominium actuale*, die Arbeit, zeigt indessen wegen der Verschiedenheit der Fähigkeiten unbedingt eine Differenzierung auf. Deshalb kann die Verteilung durch sie nicht gleichmäßig, sondern nur proportioniert sein.

³ Aus diesem Grunde haben wir im ersten Kapitel betont, daß im

umsonst und überflüssig, das diese negative Ungleichheit aufheben möchte. Hier kann sich der Arme nur mit der liebevollen Fürsorge des himmlischen Vaters trösten, der ja für die Vögel und die Blumen des Feldes reichlich sorgt und auch seine geliebten Kinder nicht verlassen kann. Und wenn man ihm überdies erklärt, daß Gottes Güte und Gerechtigkeit das allen Menschen gemeinsame und gleichberechtigte Benützungsrecht auf das Privateigentum intabuliert hatte, so gibt man dem Armen sogar etwas Handgreifliches, worin er das sichtbare Pfand der Fürsorge Gottes erblicken und ihn als seinen wirklichen Vater anbeten kann. Daß ihm die Ausübung seines Rechtes nicht gestattet wird, daß ihn gewissenlose Menschen übervorteilen, wird er dann nicht Gott zuschreiben, zum wenigsten wird er einsehen, daß der Fehler nicht bei Gott, sondern bei den Menschen zu suchen sei. Über die vielen Entbehrungen werden ihn die Versprechungen des Jenseits gewiß erheben und sein armseliges Dasein erleichtern. Der Reiche aber wird sich in seinem unverdienten Wohlstand nicht überheben, sondern sich und seinen Reichtum als ein Werkzeug Gottes betrachten, um Gutes zu tun und aus dem Eigentum Gottes für die Armen und Verlassenen zu sorgen.

Im privativen Sinne sind die Reichtümer *mammona iniquitatis*, mit Unrecht, Ungerechtigkeit und Sünde beladene Güter. Denn die eigentliche Schuld an ihrer ungleichen Verteilung trägt die menschliche Bosheit und Habsucht.¹ Dies aufzuheben ist der Endzweck jeder sozialen Bewegung, denn diese Ungleichheit ist nicht eine Naturnotwendigkeit wie die erste, sondern eine Unsitte, die mit allen Mitteln bekämpft werden muß und darf. Diesen Reichen, die an der privativ ungleichen Verteilung der Güter schuldig sind, die die Einführung einer gerechten sozialen Ordnung verhindern, gilt das Wehe, das Christus den Reichen zugezogenen hat. Diese sind ja schuld daran, daß die negativ ungleiche Verteilung so hart gefühlt wird und in einer ganz unerträglichen Form auf den Menschen lastet. Sie lassen nämlich nicht zu, daß die uranfängliche Gleichberechtigung

bonum commune zuerst die Proportionen und erst dann die Gleichheiten intendiert werden. Die Natur will denen, die zur Verwirklichung des *bonum commune* mehr beitragen, auch aus ihren Gütern reicher zukommen lassen.

¹ Näheres hierüber in des Verfassers „Das Königtum Christi“, S. 232 ff.

in bezug auf den usus, die ja durch das Privateigentum nicht aufgehoben wurde, sondern auf dasselbe intabuliert blieb, nicht zu ihrer Geltung gelangen könne. Sie sind schuld daran, daß Gottes weise Fügung in bezug auf die Ungleichheit des Besitzes den Menschen als Ungerechtigkeit vorkommt.

* * *

Aus den bisherigen Ausführungen geht es hervor, daß der hl. Thomas ein allgemeines gemeinsames und für alle Menschen gleichberechtigtes Benützungsrecht der irdischen Güter kennt. Die geordneten Zustände des gesellschaftlichen Lebens verlangen es gebieterisch, daß dieses Recht für den Einzelnen und für die sozialen Einheiten (Familie, Gemeinde, Stadt) in der Form des Eigentums bestimmt und ausgeübt wird. Die gemeinsame Benützung stellt den Frieden und die Ordnung nicht sicher; deshalb ist sie so einzuschränken, daß die irdischen Güter geteilt und den Einzelnen zur Verwaltung und Verfügung überlassen werden. Das Eigentumsrecht ist demnach die Berechtigung des Menschen, irdische Güter zu verwalten, über sie zu verfügen, ohne hierin durch andere Personen gehindert werden zu können. — Beides, sowohl das Benützungs- als auch das Eigentumsrecht, ist ein überstaatliches Recht des Menschen. Er erhält es weder vom Staat noch darf er hierin von ihm derartig eingeschränkt und gehindert werden, daß es ihm ohne eigenes Verschulden oder ohne eigene Zustimmung gänzlich genommen wird. — Gibt die Natur dem Menschen umsonst mit dem Daseinsrecht zugleich das Benützungsrecht der irdischen Güter, so verleiht sie ihm das Eigentumsrecht nur auf Grund der Arbeit, für eine die Naturenergien umwandelnde und umformende Tätigkeit. Die Arbeit und ihre Erträge sind die Entlohnung der Natur für die große Gnade des Daseins und für die Überlassung der reichen Schätze der Welt, sie sind der Zins, den der Mensch seinem Schöpfer zahlen muß, zugleich auch der Kaufpreis des von Gott überlassenen Eigentums. — Benützung und Eigentumsrecht ergänzen sich gegenseitig und verhalten sich wie das Unbestimmte zum Bestimmten, das Allgemeine zum Konkreten, die Gattung zur Art. Eigentumsrecht ist auf Benützungsrecht gegründet und Benützung geschieht konkret in der jetzigen Weltordnung in der Form des Eigentums. Deshalb sind sie voneinander untrennbar, deshalb ist das Eigentum mit dem allgemeinen gemeinsamen und gleich-

berechtigten Benützungsrecht ebenso behaftet, trägt seine Lasten und Vorteile ebenso mit, wie die Art den ganzen Seinsgehalt der Gattung mit sich trägt, in sich miteinbegreift und konkretisiert. Das Eigentumsrecht ist demnach die vom allgemeinen Menschenrecht (*ius gentium*) nahegelegte und befohlene konkrete Form und Ausübung des von Gott (vom Naturrecht) erteilten allgemeinen und gemeinsamen Benützungsrechtes.

Eigentumsrecht ist deshalb mit Rücksicht auf seine entfernte Wirkursache die dem Menschen durch das *ius gentium* erteilte Befugnis, irdische Güter durch Arbeit zu beschlagnahmen und zur persönlichen Verwaltung zu erwerben. Seinem Wesen nach aber ist es die durch Arbeit erworbene Befugnis des Menschen, über irdische Güter innerhalb der Grenzen der sittlichen Ordnung und des allgemeinen Benützungsrechtes der übrigen Menschen frei und von fremden Personen unbehindert zu seinen Zwecken zu verfügen und sie nach Gutdünken zu verwalten. Objektiv endlich, d. h. nach seinem Gegenstande, kann das Eigentumsrecht definiert werden als das durch Arbeit zur freien Verfügung und Verwaltung erworbene äußere, irdische Ding, oder in noch genauerer philosophischer Fassung: die allgemein-menschenrechtliche Bestimmung der äußeren, irdischen Güter, durch Arbeit in persönlichen Besitz des Menschen übergehen und durch seine Verfügung und Verwaltung im Rahmen der Sittlichkeit und des allgemeinen Benützungsrechtes Kulturzwecken dienen zu können. Das so beschlagnahmte und erworbene Ding ist das Eigentum.

In diesen Definitionen sind alle Prinzipien, Elemente und Ursachen des Eigentums und Eigentumsrechtes angegeben.

1. Die entfernte Wirkursache (*causa efficiens remota*), die die Teilung der irdischen Güter nahelegt und in deren Kraft die konkreten Teilungen vorgenommen werden, ist das allgemeine Menschenrecht, das *ius gentium*.

2. Die nähere Wirkursache (*causa efficiens proxima*) ist die Arbeit im Sinne einer menschlichen Tätigkeit, die zum Erwerb der Herrschaft über die Natur geeignet ist. So wie die Kraft des *ius gentium* bei jeder Teilung der irdischen Güter mitwirkt und diese in jenem virtuell eingeschlossen sind, so wirkt auch die Kraft der ersten Arbeit bei jeder weiteren konkreten Verfügung mit und ist in ihm wie auch in dem Benützungsrecht späterer Eigentümer virtuell eingeschlossen.

3. Das Subjekt (*causa materialis*) des Eigentumsrechtes ist die Einzelperson oder jede andere gesellschaftliche Einheit, die auf der Anerkennung des Besitzrechtes der Einzelnen aufgebaut ist, selbst wenn diese aus eigenem Antrieb oder wegen anderer Gründe auf dasselbe verzichtet haben.

4. Der Gegenstand (*materia circa quam*) ist das Eigentum, d. h. ein äußeres, irdisches Gut, das durch Arbeit erworben wurde. Entitativ ist dies eine Relation der Unterwerfung, durch die ein Ding auf seinen Bearbeiter als auf seinen Herrn und berechtigten Verwalter hinweist und andere als solche ausschließt. Näher kann dieser Gegenstand als das Ding mit allen seinen Früchten und Nutzen bezeichnet werden, selbst für jenen Teil, der durch das Naturrecht (wie das allgemeine *ius utendi*) oder durch das positive Recht (Abgaben an die Gesellschaft) beschlagnahmt worden ist. Daß das Verfügungsrecht über die beschlagnahmten Teile durch die allgemeinen Zwecke beschränkt ist, braucht hier nur erwähnt zu werden.

5. Die Formalursache ist die *relatio dominii*, das heißt die Befugnis der Verfügung und Verwaltung mit Ausschluß anderer gleichberechtigter Personen.

6. Die Finalursachen des Eigentumsrechtes fallen mit denen des *ius utendi* zusammen.

* * *

Aus dem Gesagten geht es klar hervor, daß das Wirtschaftssystem des hl. Thomas von Aquin dem Kapitalismus, Sozialismus und Kommunismus privativ entgegengesetzt ist. Negativ nennen wir den Gegensatz, wenn er die Prinzipien eines andern zwar nicht in sich enthält, aber diese auch nicht ausschließt. So sind z. B. Botanik und Theologie negativ entgegengesetzt, da sie verschiedene Gegenstände behandeln und andere Prinzipien benützen, aber weder die Botanik schließt den Weg zur Theologie ab, noch umgekehrt, so daß man beide Gebiete ohne Teilung der Überzeugung und der psychischen Persönlichkeit beherrschen kann. Privativ ist aber der Gegensatz, wenn die Prinzipien und Elemente des einen Dinges die des andern ausschließen, so daß sie mit Beibehaltung ihrer Natur nicht vereinigt werden können. So z. B. Feuer und Wasser, Haeckels Monismus und Theologie. In diesem Sinne meinen wir, daß der Kapitalismus dem thomistischen Wirtschaftssystem ent-

gegengesetzt ist. Dies haben wir aus der verschiedenen Zielsetzung und aus der daraus fließenden sozialen Ordnung erklärt. Da wir dies bei jedem einzelnen Punkt betont haben, ist es genug, darauf hinzuweisen. — Der Sozialismus in seiner heutigen Gestalt ist wegen seines gewalt-samen Vorgehens und wegen der weltanschaulichen Grundlage antithomistisch. Man kann das Recht auch mit rechtmäßigen Mitteln fordern; ohne die Ebenbildlichkeit Gottes zu betonen, kann man aber ein rechtmäßiges Wirtschaftssystem und eine gerechte soziale Ordnung nicht errichten. Ohne das Ebenbild Gottes ist der Mensch eine Bestie, und die ganze soziale Ordnung, die auf die Ansprüche derselben aufgebaut ist, kann nur Fleisch und Blut, also die niedrigen Interessen des Menschen befriedigen. Der Sozialismus ohne die christliche Weltanschauung vermag eben nur eine materialistische Ethik zustande zu bringen, er kann dem Menschen eine entsprechende Stellung im Universum und in der Gesellschaft nicht zuweisen, ihn nie über das Niveau des rein tierischen Kampfes ums Dasein erheben. Man darf sich durch den Umstand nicht irreführen lassen, daß der Sozialismus in manchen Punkten mit den Forderungen der christlichen Philosophie übereinstimmt. Dies ist bloß eine äußere, materielle Übereinstimmung, die nur dem Wortklange nach das gleiche besagt, was die christliche Philosophie behaupten will. Formell treffen sich zwei Sätze, wenn sie die gleichen Prinzipien zur Voraussetzung haben. Aus diesem Grunde kann der Sozialismus mit dem christlichen Wirtschaftssystem nie formell übereinstimmen. Er schließt Gottes Rechte aus oder wenigstens beachtet er sie nicht. Sein Mensch ist bloß für das Diesseits orientiert. Deshalb kann er ihm nicht zu seinen wirklich menschenwürdigen Rechten verhelfen und kann ihn in den unvermeidlichen Härten des irdischen Lebens nicht trösten. Brot und irdisches Wohlsein will der Sozialismus schaffen, vergißt aber, daß auf der Menschheit der Fluch einer furchtbaren Schuld vor Gott lastet, von dessen schwerem Joch sie niemand befreien kann. Das Christentum will hingegen jedem Menschen zu einem proportionierten Wohlsein verhelfen, vor allem aber zur Zufriedenheit erziehen und neben dem Brot auch der Seele eine Nahrung, die nicht von dieser Erde ist, verschaffen.

Der Kommunismus ist endlich dem Thomismus privativ entgegengesetzt, weil er a) das naturrechtliche persönliche

Besitzrecht leugnet, b) das allgemeine menschliche Eigentumsrecht auf gewaltsamem Weg abschaffen will.

Der hl. Thomas geht, wie wir gesehen haben, den mittleren Weg und schafft ein Wirtschaftssystem von wunderbarer Gerechtigkeit. Die Verwirklichung dieser sozialen Ordnung verlangt aber eine innere Umwandlung des Menschen, denn nach Thomas: *forma inducitur tantum in materiam dispositam*, d. h. nur eine entsprechend vorbereitete Materie kann neugestaltet werden. Deshalb müssen wir bei unseren sozialen Arbeiten immer betonen, daß nicht der materielle Wohlstand die Hauptsache ist, sondern die Änderung der sozialen Gesinnung. Aus einer von der sozialen Gerechtigkeit durchdrungenen Menschenmasse würde die christliche Sozial- und Wirtschaftsordnung naturgemäß hervorgehen, und nicht einmal der Versuch eines andern Systems könnte dort Widerhall finden. Die Schaffung solcher Bedingungen muß das Ideal jeder seelsorglichen und sozialen Tätigkeit sein. Wenn wir aber diese Vorbedingungen nicht schaffen oder deren Verwirklichung nicht abwarten können, so muß wenigstens mit unseren Reformen die Erziehung zur sozialen Gerechtigkeit Hand in Hand gehen. Wir dürfen für den kranken Individualismus nicht unsere Lanze brechen, wir dürfen den Menschen das Abschütteln ihrer sozialen Pflichten nicht leicht machen, sondern müssen mit aller Kraft darauf hinarbeiten, daß in ihnen das Bewußtsein der sozialen Belastung des Individuums und aller seiner Besitze immer lebendig bleibe und sie in ihrer Tätigkeit ständig durchdringe.

Es wäre aber verfehlt, hieraus zu folgern, daß das System des hl. Thomas, eben weil es auf strenger sittlicher Grundlage aufgebaut ist, zur Herstellung einer Rechtsordnung ungeeignet sei. Man hat nach Bewunderung der Schönheiten der thomistischen Sozialethik diesen Schluß schon gezogen. Es ist sehr leicht zu erraten, daß dies in juristischen Kreisen geschehen ist. Hier kann man sich von dem Trugbild nicht befreien, daß Recht und Sittlichkeit getrennte, voneinander unabhängige Gebiete sind. Hier ist die Meinung verbreitet, daß man von den Menschen nichts verlangen darf, was irgendeine sittliche Höhe voraussetzt oder zu einer solchen hinführen soll. Der hl. Thomas ist indessen von dem innigen Zusammenhang der beiden Ordnungen überzeugt und hält an der alten aristotelischen Wahrheit fest, daß der Zweck der Gesetzgebung die Erziehung zur Tugend

ist. Es kann also als Grundlage einer Rechtsordnung dienen, was im Naturrecht begründet ist. Der Grundgedanke des sozialethischen Systems des Aquinaten, die sozialrechtliche Belastung des Eigentums, ist aber eine naturrechtliche Vorschrift. Daher kann er als Grundlage einer Rechtsordnung dienen und die Menschen müssen sich seinen Forderungen fügen. Fassen wir den Staat oder eine andere gesellschaftliche Bildung als unabhängige Rechtsquelle auf, so wäre die staatsrechtlich-soziale Belastung des Eigentums unverständlich und ungerecht. Eine soziale Ordnung nach dem Zentralgedanken des hl. Thomas auf rechtspositivistischer Grundlage aufzubauen wäre eine schreiende Ungerechtigkeit. Das volle Recht, das *ius utendi et abutendi* im ärgsten und buchstäblichen Sinne, auf den ganzen Erwerb der Bürger, den Überfluß nicht ausgenommen, zu schmälern, irgendwie einzuschränken, wäre eine Unbotmäßigkeit, die durch nichts gerechtfertigt werden kann. Geht dem Staat nicht eine naturrechtliche Gleichberechtigung der Menschen in bezug auf das *ius utendi* voraus, sind sie nicht vorher schon Brüder, Kinder und Ebenbilder Gottes, so können sie durch ihre Staatszugehörigkeit allein kein solches Verhältnis eingehen, daß sie selbst auf den mindesten Teil ihres Erwerbes gegenseitig Anspruch erheben könnten. Unser gesamtes Staatswesen wie auch die rechtliche Auffassung desselben ist aber auf dem Rechtspositivismus aufgebaut. Deshalb erscheint der Grundgedanke des Aquinaten für das moderne Denken einerseits ganz fremd, anderseits für die Regelung der Rechtsverhältnisse ganz ungeeignet. Wenn also das soziale System des Aquinaten nicht verwirklicht werden kann, so ist der Fehler nicht in ihm, sondern im Staat zu suchen, der sich auf ganz unchristliche Prinzipien stützt und seine eigene Berechtigung aus sich selbst herleiten will. „Zurück zum Naturrecht, zurück zum Christentum!“ muß das Lösungswort lauten, dann finden sich die Menschen und Staaten, und die Menschen werden es verstehen, daß das Recht ihnen nicht eine Zwangsjacke auflegen will, und sie werden es sich gefallen lassen, daß man an sie (im Namen des Naturrechtes) auch höhere sittliche Forderungen stellt. Die soziale Frage kann man mit bloßen Zwangsmäßigkeiten nicht lösen, sondern nur auf Grund des Bewußtseins der gemeinsamen Zugehörigkeit und durch die Idee der Gottesebenbildlichkeit. Deshalb ist der moderne Staat hierzu ungeeignet und seine Rechtsmaßnahme für

die Menschen zu hart. Der christliche Staat hingegen, im Besitze der vollen Gewalt und infolge seiner Berührung mit den obersten Rechtsquellen, kann zuversichtlich ans Werk gehen und dasjenige, wozu ihn nach dem Aquinaten das Naturrecht bevollmächtigt, seinen Untergebenen vorschreiben und von ihnen erzwingen.

* * *

Die Lehre von dem Überfluß hat im Thomismus eine wesentlich andere Bedeutung als in anderen Systemen. Thomas will allen Menschen zu einem proportionierten Eigentum verhelfen, um das Streben nach Vollkommenheit, das *bonum virtutis*, zu ermöglichen. Daher verlangt er, daß der Überfluß der Reichen dem allgemeinen *ius utendi* zugänglich sei. Der Sozialismus und der Kommunismus beanspruchen den Überfluß der Reichen, um das Eigentum unmöglich zu machen und alles in den Gemeinbesitz zu übertragen, was über die individuellen Lebensbedürfnisse hinausgeht. Hier ist der Individualismus maßgebend, bei Thomas hingegen das allgemeine Wohl, dem das Eigentum in seiner ganzen Ausdehnung dienstbar gemacht werden soll. Daher halten wir die von Thomas geforderte zweifache Belastung für den besten Schutzwall für das Eigentum selbst, das in dieser Form nie der Gegenstand des Neides oder gerechter Angriffe werden kann. Thomas behauptet ferner, daß der Eigentümer im Rahmen der sozialen Zwecke in bezug auf seinen Überfluß ein unabhängiges Verfügungsrecht besitzt. Er läßt hierin im Menschen wieder seine persönliche Würde zum Vorschein kommen. Die anderen Systeme leugnen dies und wollen das Verfügungsrecht bloß der Kollektivität zuerkennen. Daher ist Thomas weder Sozialist noch Kommunist. Seine Prinzipien sind diesen Richtungen direkt entgegengesetzt, sie stellen das wirksamste Heilmittel gegen die Verheerungen derselben dar.

Viertes Kapitel

RECHT UND SITTLICHKEIT IN IHREN BEZIEHUNGEN ZUM EIGENTUM

Die beiden Begriffe und Gebiete werden für gewöhnlich gegenübergestellt oder es wird wenigstens ihre Unterordnung derart geleugnet, daß das Recht von den Sittennormen völlig unabhängig erklärt wird. Eine Gegenüberstellung von Recht und Sittlichkeit hat jedoch im System des hl. Thomas überhaupt keinen Sinn. Denn nur entweder konträre und kontradiktiorische Begriffe oder die Teilungsglieder einer generischen Idee können gegenübergestellt werden, und nur solche Wissensgebiete können voneinander unabhängig sein, die keine Berührungspunkte aufzeigen, bzw. die keine gemeinsamen Prinzipien besitzen. Keines von beiden erkennt der hl. Thomas in bezug auf die Rechts- und Sittenordnung an.

Daß die beiden Ordnungen sich gegenseitig nicht ausschließen, ja daß sie innig zusammenhängen und untrennbar sind, erhellt schon aus einer oberflächlichen Durchsicht jener Fragen seiner Summa, in denen er die Ableitung jedes positiven Gesetzes von der *lex aeterna* und den Zusammenhang der positiven Rechtsnormen mit dem Naturrecht fordert.¹

Die Materie einer von den physischen Erscheinungen verschiedenen Ordnung sind die menschlichen Handlungen, d. h. jene, die unter der Einwirkung des Verstandes und des Willens frei zustande kommen. Dieselben werden, eben weil ihre Prinzipien nicht einseitig bestimmt sind, nicht durch notwendige, instinktmäßig wirkende Kräfte reguliert, sondern durch solche, die von außen her durch moralische Mittel auf Verstand und Willen einwirken und die Tätigkeit der Selbstbestimmung den genannten Fähigkeiten überlassen. Wie also die Naturordnung dadurch entsteht und ihr Wohl

¹ I-II, Qu. 90 et sequ. Recht und Gesetz unterscheiden sich nur nach der Ausdehnung der Begriffe. Gesetz ist die Norm der menschlichen Tätigkeit im allgemeinen, Recht aber der Maßstab jener Handlungen, die die Beziehungen der Menschen nach dem debitum, nach den Leistungspflichten regeln.

(bonum naturae) dadurch aufrechterhalten wird, daß die einzelnen Glieder sich dem Plane ihres Schöpfers notwendig fügen, seine Ideen verwirklichen, ebenso wird auf dem Gebiete der menschlichen Handlungen nur dann eine Ordnung herrschen, das Wohl des menschlichen Lebens wird nur dann sichergestellt, wenn diese Tätigkeit unter dem Einfluß von Normen steht, die mit den Ideen Gottes in ununterbrochener Gemeinschaft stehen. Daher gibt es nach Thomas nur eine Urquelle für die Regulierung der menschlichen Handlungen: das ewige Gesetz, die Ideen Gottes, sofern sie den tiefsten Grund jeglichen Geschehens auf dem Gebiete der menschlichen Tätigkeit bilden.

Das ewige Gesetz wird dem Menschen in verschiedenen Formen geoffenbart.¹ Die erste ist das Naturgesetz, das den Menschen über die obersten Grundsätze der menschlichen Handlungen instinktmäßig unterweist, ihn bei der Bestimmung konkreter Tätigkeitsnormen ständig begleitet. Das Naturgesetz gehört zur persönlichen Ausstattung jedes vernunftbegabten Wesens, bildet demnach die Grundlage des hörbaren Wortes Gottes bei allen menschlichen Handlungen, den Resonanzboden der Stimme der Natur, des Gewissens. Da aber diese instinktmäßige Führung der Natur sich nur auf die obersten Grundsätze erstreckt, bei der Normierung der einzelnen Handlungsvorschriften aber der menschliche Verstand infolge des verdorbenen affektiven Lebens leicht versagt, ergibt sich die Notwendigkeit einer Berichtigung und Ergänzung des Einzelverständes durch Normen, die entweder direkte Abbildungen der göttlichen Ideen sind, oder als Ausdruck des allgemeinen, durch konventionelle Sitten berichtigten und durch die Autorität approbierten Menschenverständes von den göttlichen Ideen indirekt abhängen. Diese sind die positiven Gesetzesquellen. Aus der ersten fließt das geoffenbarte göttliche Gesetz, aus der zweiten aber das menschliche.²

Neben der notwendigen physischen Ordnung existiert demnach eine andere, die ebenso einheitlich sein muß wie jene, in der, falls eine widerspruchslose Lebensführung möglich sein soll, das mannigfache Material durch formende Elemente zusammengehalten werden muß. Diese Normierung der menschlichen Lebensführung geschieht durch die Gesetze,

¹ I-II, Qu. 19, a. 4, ad 3; ib. Qu. 93, a. 2.

² II-II, Qu. 57, a. 2; I-II, Qu. 91—95.

die mit der *lex aeterna* in ununterbrochener Gemeinschaft stehen und deren zeitliche Erscheinungen sind. Die so entstandene geregelte Ordnung nennen wir die sittliche. Sittlichkeit ist demnach nichts anderes als die Normierung der menschlichen Handlungen nach dem ewigen Gesetz, der Inbegriff alles dessen, was der allgemeine, von allen Irreführungen des sinnlichen und affektiven Lebens gereinigte Menschenverstand, sei es universell für alle Zeiten, sei es unter gegebenen Umständen, als recht und gut beurteilt.

Sittlichkeit wird nach Thomas von der Sitte so genannt, was ein Zweifaches bedeutet.¹ Erstens nennt man Sitte dasjenige, was die Menschen gewohnheitsmäßig tun, also objektiv die Sammlung der Gewohnheitsnormen. In dieser Bedeutung kommt das berichtigende Moment des Einzelverständes durch den allgemeinen zum Vorschein. Denn unter menschlichen Gewohnheiten versteht der Aquinate nicht die Handlungen der von Leidenschaften geführten Menschen, sondern jene, die das abgeklärte Urteil richtig denkender und rechtschaffener Männer repräsentieren.² Betrachten wir die Sitte in dieser ersten Bedeutung, so ist ersichtlich, daß die Form der sittlichen Ordnung das *esse secundum rationem*, die verstandesmäßige Lebensführung ist. Die Hinordnung zu den Verstandesprinzipien, die Übereinstimmung mit denselben und, wenigstens mittelbar, auch mit dem ewigen Gesetz, mit der Quelle der praktischen Verstandesnormen, gibt also der sittlichen Ordnung jene Einheit, durch die sie in ein widerspruchloses Ganzes zusammengefügt wird.

Zweitens nennt man Sitte das, was aus innerer Neigung geschieht. Das Prinzip der Neigung ist aber — meint der Aquinate — der Wille, diese eigentliche bewegende Kraft des ganzen menschlichen Lebens. Die Neigungen müssen aber einen bestimmten Terminus, einen Zielpunkt haben, sonst arten sie in Unordnung aus und verkümmern infolge des verschiedenartigen Gebrauches, so daß sie ihre Eigenschaft als Neigungen, als Prinzipien einer einseitig bestimmten Tätigkeit verlieren. Damit nun unter den unendlich vielen menschlichen Handlungen eine Ordnung

¹ I-II. Qu. 58, a. 1.

² I. Qu. 1. a. 6. ad 3. wo er die Worte von Aristoteles zitiert, daß der Tugendhaftest der Maßstab der menschlichen Handlungen sei.

herrsche und dieselben nach einem festen Plan, als Lebensführung, ablaufen können, müssen auch die Willenskräfte als wirkliche Neigungen bestimmt werden, d. h. sie müssen einen festen, unveränderlichen Terminus und Zielpunkt haben, nach dem sie streben, in dem sie das Prinzip ihrer Richtung, ihres natürlichen Gebrauches, ihrer Rechtfertigung besitzen. Der Wille muß demnach gerechtfertigt werden, sich nach festen Prinzipien richten, damit er zu seiner führenden, bewegenden Rolle geeignet sei. Diese Prinzipien liefert aber der Verstand, der im allgemeinen und in Einzelfällen darüber urteilt, was gut, richtig und eben deshalb erstrebenswert ist. Also auch in diesem zweiten Sinne führt uns die Analyse der Sittenordnung dazu, daß die Form der Sittlichkeit das esse secundum rationem, die Übereinstimmung mit den Verstandesprinzipien ist.¹

Aus diesem Grunde kann auf dem Gebiet der menschlichen Handlungen keine kontradiktorische oder konträre Gegenüberstellung stattfinden. Denn mögen sie in sich noch so vielfältig sein, ihr Unterschied ist bloß ein materieller, der ja gar nicht in Betracht kommt. Das formale, rechtfertigende und das ganze Leben vereinigende Element sind aber die Verstandesprinzipien und das ewige Gesetz. Rechts- und Sittlichkeitsordnung gegenüberstellen hieße demnach die Einheit und Einheitlichkeit der menschlichen Lebensführung zerstören, einer charakterlosen Doppelzügigkeit Tür und Tor öffnen und annehmen, daß in den Verstandesprinzipien, im ewigen Gesetze selbst, Widersprüche sind.

Betrachten wir aber die schon geformten menschlichen Handlungen, so sind Recht und Moral ebenfalls nicht entgegengesetzt, weil sie nicht Teilungsglieder eines Gattungsbegriffes sind. Unter dem Begriffe der Sittlichkeit muß alles subsumiert werden können, was irgendwie zu den menschlichen Handlungen, zur menschlichen Lebensführung gehört, da sie eben nichts anderes ist als die Regelung des Geschehens auf dem Gebiete der menschlichen Handlungen, die geordnete Einheit derselben. Sitte und Sittlichkeit sind demnach jenes logische Ganze, unter dessen Teilungsgliedern das Recht Platz haben, ihm aber keineswegs widersprechen kann. In der Tat betrachtet der hl. Thomas das Recht als ein Teilungsglied der Sittlichkeit. Denn die menschlichen Handlungen, bzw. ihre Normen sind zweifacher Art. Die der

¹ II-II, Qu. 47, a. 6.

ersteren sind solche, die die Vervollkommenung der menschlichen Natur in sich selbst durch Rechtfertigung jener Kräfte bezuwecken, die entweder infolge ihrer Unwissenheit belehrt (wie der Verstand durch die Klugheit) oder wegen ihres Ungestümes gedämpft (das Begehrungsvermögen durch die Mäßigung), in ihrer Schwäche aber gestärkt werden müssen (wie das niedere Strebevermögen mit dem Starkmut), damit der Mensch immer charaktervoll handeln könne.¹ Zur zweiten Gattung gehören jene Normen, die die egoistischen Neigungen des Willens regeln und den Handelnden zu einem verträglichen Glied der Gesellschaft, zu einem nicht bloß in sich rechtschaffenen, sondern auch in bezug auf andere gerechten Menschen machen. Der Maßstab der Normen erster Gattung ist von den Bedürfnissen des Einzelmenschen zu entnehmen, der der zweiten Art aber von den gegenseitigen Beziehungen der Gesellschaftselemente.² Die letzteren Normen und menschlichen Handlungen stellen das ius, das Recht und die Rechtsordnung, dar, sie sind Gegenstand der Rechtswissenschaft. Die Rechtsordnung ist demnach bloß eine konkrete Form der Sittenordnung, die Normierung gegenseitiger Beziehungen der Rechtssubjekte.

Recht ist dasjenige, was der Einzelne von seinen Mitmenschen, von der Gesellschaft, oder die Gesellschaft von den Einzelnen und von anderen Sozietäten fordern kann als etwas Angemessenes (iustum) oder von einem Rechtsorgan (Autorität) Ausgemessenes (ius).³ Diese Rechtsquellen mögen mannigfacher Art sein und deshalb Rechte in verschiedenstem Sinne schaffen (Naturrecht, göttliches Recht, Staatsrecht usw.), das Gemeinsame müssen sie aber haben, daß sie die menschlichen Beziehungen nach den Normen des Verstandes und seiner Quelle, des ewigen Gesetzes, regeln. Alle Arten der Rechtswissenschaft müssen daher der Moral untergeordnete Teilstrebe sein, sie haben das gleiche Lebenselement, die gleiche Form: das esse secundum rationem. Es ist daher zwischen Sitte und Recht, zwischen den beiden Ordnungen kein Gegensatz, keine Gegenüberstellung.

Wir müssen allerdings gestehen, daß eine Betrachtungsweise der Rechtsordnung möglich ist, die sie von der Sittlichkeit völlig loslässt und als eine rein äußerliche Erscheinung betrachtet. Man kann nämlich die Klugheit, von

¹ II-II, Qu. 123, a. 1.

² I-II. Qu. 60, a. 2 et 3.

³ II-II, Qu. 57, a. 1.

der die einzelnen Normen der menschlichen Handlungen abhängen, als eine rein intellektuelle Führerin betrachten, die nur den äußeren Umriß der Handlung vorschreibt, ohne auf ihre inneren Beziehungen Rücksicht zu nehmen. Die Führung (ultimum iudicium practicum) und der Befehl (imperium) der Klugheit sind in diesem Falle darauf hingeordnet, daß eine Handlung zustande komme, selbst wenn sie innerlich nicht gerechtfertigt ist. Da aber das Prinzip der inneren Rechtfertigung der Wille ist, von dem die Hinordnung der Tätigkeiten zu einem sittlich guten Zweck, vor allem zum letzten Zweck, abhängt, so ist es evident, daß bei dieser Betrachtung die menschlichen Handlungen nicht aus innerer Neigung hervorgehen, wie wir oben gefunden haben, sondern aus anderen Motiven, meistens aus äußerem Zwang. Da ferner gewisse menschliche Handlungen im Interesse der sozialen Ordnung unbedingt vorgeschrieben und vollzogen werden müssen, ergab sich die Notwendigkeit, dieselben nicht bloß von der sittlichen Ordnung unabhängig zu betrachten, sondern sie von ihr auch in ihrem Vollzug vollständig zu trennen. Auf diese Weise trat in die Begriffsbestimmung des Rechtes die Erzwingbarkeit ein und der Zwang gestaltete sich immer mehr zum Lebens-element und zum führenden Prinzip der Rechtsordnung. Mit der Loslösung des Rechtes von der Sittlichkeit gingen die Übergriffe der Machthaber parallel. Sie betrachteten sich langsam nicht bloß als Beschützer der Rechtsordnung, sondern auch als deren Schöpfer. Auf diese Weise entstand der Rechtspositivismus und mit ihm die Meinung, daß nur dasjenige bindende Rechtskraft besitzt, was durch Staatsautorität oder durch eine andere positive Rechtsquelle vorgeschrieben wird. Vor solchen Vorschriften und unabhängig von denselben mag etwas ein Rat oder eine Sittenpflicht sein, Rechtspflicht ist es keineswegs. Räte, Sitten- und Liebespflichten können durch Staatsautorität zu Rechtspflichten gemacht werden, ohne positive Vorschriften gibt es aber weder Rechtsforderungen noch -pflichten.

Die rechtspositivistische Auffassung ist indessen zu einer wahrhaft menschlichen Führung der Gesellschaft ungeeignet. Sie vermag vor allem die bindende Kraft der Rechtsnormen nicht nachzuweisen. Trennt man das Recht von der Sittlichkeit, so ist seine Verbindung mit dem Naturrecht und mit der Quelle alles Seins und jeder Verpflichtung unterbrochen. Den Menschen vermögen, weil er ein Ebenbild

Gottes ist, nur sein Schöpfer und jene Normen zu binden, die mit seinen Ideen in ununterbrochenem Zusammenhang stehen. Alles andere ist eine Vergewaltigung des freien Geschöpfes, eine tierische Behandlung, seine Degradierung zum Herdenmenschen. Nur in Gottes Kraft kann also der Mensch gebunden werden, und eben deshalb ist er dort, wo er gebunden ist, zu einer inneren Leistung verpflichtet, d. h. seine Rechtsobliegenheiten sind ebenso Gewissenspflichten als die anderen Sittenpflichten. Als letztes Forum für die Normierung und Beurteilung der menschlichen Handlungen muß infolgedessen das Gewissen, und zwar das von Gott geführte, von dem Licht seines ewigen Gesetzes erleuchtete Gewissen gelten. Jede Rechtspflicht ist daher eine Sittenpflicht, und wenn auch letztere einen weiteren Umfang hat als erstere, d. h. sich auch auf andere Verbindungen erstreckt, so ist zwischen beiden weder in bezug auf die Quelle noch hinsichtlich der Art der Verbindlichkeit irgend ein Gegensatz. Recht von der Moral zu trennen hieße also die Verbindlichkeit der Rechtsnorm zu leugnen.

Zum Wesen der menschlichen Tätigkeit (*actio humana*) gehört ferner die Einverleibung in unser psychologisches Ich durch eigene Zielsetzung und Selbstbestimmung auch in jenen Fällen, in denen der Einzelne sich bloß den von der Autorität vorgezeichneten Zwecken fügt. Das lebenspendende Element der menschlichen Handlungen stammt von dem Verstand, der durch die Zielsetzung, insbesondere aber durch die Zurückführung auf einen letzten Zweck die Einheit der Lebensführung und somit die organische Eingliederung der Tätigkeit in das psychologische Ich sichert.¹ Der Wille aber ist das Prinzip des menschlichen Geschehens in bezug auf das ganze Sein. Durch ihn wird die Handlung zu unserem Eigentum. Da nun eine menschliche Handlung ohne die lebendige Verbindung mit dem letzten Zweck und ohne eine freie Willensäußerung nicht zustande kommen kann, so steht sie notwendig unter dem Einfluß der sittlichen Normen und unter der Kontrolle des Gewissens.² Will man sie also bloß äußerlich betrachten, sie von den genannten Prinzipien und Obliegenheiten befreien, so entzieht man ihnen die Würde einer *actio humana* und degradiert sie zu rein tierischen oder zu Zwangsleistungen.

¹ Cf. I-II, Qu. 1.

² I-II, Qu. 18 et 19.

Dadurch also, daß der Rechtspositivismus das Recht von der Moral trennt, erklärt er eine ganze Reihe wertvoller Lebensäußerungen des Menschen für *actio hominis*, für etwas, was in sein psychologisches Ich gar nicht eingegliedert ist, sondern bloß zu seinem reinen physischen Besitz gehört. Eine solche Auffassung vom Staate als Zwangsanstalt und von dem Menschen als Zuchttier dürfte wohl ohne jeden ethischen Wert sein.

Eine von der Ethik losgelöste Betrachtungsweise der Rechtsordnung kann also höchstens einen methodischen, nie aber einen realen Wert haben. Zur ersten kann eventuell ein Rechtsforum seine Zuflucht nehmen, das gestehen muß, daß ihm das Gewissen der Menschen unzugänglich ist. So der Staat, dem nur die äußeren Beziehungen der Menschen unterstehen. Er mag unter Umständen und angesichts von Untergebenen, die Gott nicht kennen, ihn nicht fürchten, erklären, daß es ihm gleichgültig sei, woher dieselben die Motive zu ihren Handlungen nehmen,¹ aber prinzipiell dies anzuerkennen und die methodische Betrachtung zu einer realen zu machen ist niemand berechtigt. Mit der ersten wäre ein negativer Gegensatz zwischen Rechts- und Sittenordnung gegeben, in der zweiten aber ein privativer. Da nun der Rechtspositivismus für den zweiten eintritt, kann er nicht anerkannt werden, sondern muß auf das schärfste bekämpft und verurteilt werden. Der hl. Thomas bemerkt mit Recht,² daß etwas in einem zweifachen Sinne gut genannt werden kann: 1. materiell, als Seiendes, 2. formell, nach der charakteristischsten Eigenschaft des Guten, sofern es nämlich Gegenstand des gerechtfertigten Strebevermögens ist. Im ersten Sinne ist im menschlichen Leben alles gut, was geschieht, wenn es nur nicht ein Zerrbild oder ein Unding ist. So mag nun auch ein auf rechtspositivistischer Grundlage aufgebautes Staatsleben gut sein, in ihm alles klappen und bis auf den letzten Heller stimmen. Über das Niveau einer gut dressierten Menagerie geht indessen ein solches Staatswesen nicht hinaus. Formell und im eigentlichen Sinne ist aber nur das gut, was aus dem rechtschaffenen Willen hervorgeht. Die Menschen tugendhaft zu machen ist das Ziel jeder Gesetzgebung, schon nach dem heidnischen

¹ Hierüber spricht der hl. Thomas I-II, Qu. 92, a. 1, ad 2.

² II-II, Qu. 47, a. 4.

Aristoteles. Daher kann nur dieses formell Gute das Ideal eines Staatswesens sein, und so muß gerade im Interesse des Staates der Rechtspositivismus ausgeschlossen sein.¹

Der Rechtspositivismus entbehrt im System des hl. Thomas überhaupt jeder Grundlage. Man kann sich zu ihm nur unter der Voraussetzung bekennen, daß der Staat als die oberste, unabhängige Rechtsquelle angenommen und als ein rein menschliches Institut betrachtet wird. Der hl. Thomas betont demgegenüber, daß der Staat oder die ihm ähnlichen Bildungen (Vaterland) gottgewollte Führerinnen der Menschheit sind, zu denen die Naturkräfte den Menschen hinstreben, die infolgedessen nicht in eigener Machtvollkommenheit Recht schaffen, sondern im Auftrage ihres Mandanten, der Natur und des Schöpfers. Daher können sie nur solche Vorschriften erlassen, die in den Naturrechtsnormen implizite enthalten sind, und dürfen dasjenige, was ihr Auftraggeber als Recht bestimmt hat, in keiner Weise umstoßen, vernachlässigen oder korrigieren. Aus diesem Grunde vermag keine positive Autorität eine Naturrechtspflicht zu einem Rat oder zu einer bloßen Liebespflicht zu deklarieren oder zu degradieren. Sie bleibt in sich eine Rechtspflicht und der Staat muß, falls er seiner natürlichen Bestimmung treu bleiben will, sie als solche urgieren und eventuell erzwingen. Wir müssen ferner zugeben, daß die positive Autorität unter Umständen einen bloßen Rat oder andere, z. B. Liebespflicht, zu Recht erheben kann, wir müssen jedoch leugnen, daß ohne solche Vorschriften keine Rechtspflichten existieren, insbesondere aber, daß eine Naturrechtspflicht eigens vorgeschrieben werden muß, damit sie bindende Kraft habe. Über allen anderen Rechtsquellen steht das Naturrecht, von dem die übrigen Rechtsnormen abhängig sind und das zur Geltung seiner Vorschriften der anderen nicht bedarf.

Um jedem Mißverständnis vorzubeugen, müssen wir die letzten Sätze genau erklären. Daß ein Rat zur Pflicht werden kann, ist die ständige Lehre des Aquinaten. Nicht bloß durch freie Annahme, durch das Gelübde, kann dies geschehen, sondern jeder Umstand, der die entsprechende Handlung als unbedingt zweckdienlich vorschreibt, vermag dies zu verwirklichen.² So ist z. B. die besondere Feindes-

1 Über diese Fragen vgl. I-II, Qu. 96, a. 4 et 5; ib. Qu. 92, a. 1.

2 II-II, Qu. 124, a. 3, ad 1.

liebe unter den gewöhnlichen Umständen bloß ein Rat, im Falle der schweren Not des Feindes jedoch wird sie zu einem Gebot.¹ Daher vermag eine positive Autorität unter solchen gebieterischen Umständen aus dem Rat eine Pflicht zu machen, falls sie über die betreffende Materie Vollmacht hat. Wie dies zu verstehen ist, wird aus dem Folgenden ersichtlich, wo wir die Frage beantworten, ob z. B. irgend eine Liebespflicht durch eine positive Autorität zur Rechtspflicht gemacht werden kann. Mit entschiedenem Ja müssen wir antworten, sofern die betreffende Pflicht innerhalb des Rechtsgebietes der betreffenden Autorität einer solchen neuen (Rechts-)Bestimmung fähig ist, sonst aber müssen wir die Frage verneinen.

Das Rechtsgebiet der Kirche bezeichnet jener Teil der Gerechtigkeit, den der hl. Thomas Gottesverehrung (religio) nennt. Hierdurch werden die Beziehungen des Menschen zu Gott nach den überreichen Rechten und Forderungen Gottes (die nicht secundum aequalitatem bestimmt werden können) geregelt und unter dem gemeinsamen Gesichtspunkt der Anerkennung und Verehrung seiner obersten Herrschaft zusammengefaßt.² Da nun Gott ein absolutes Recht über das ganze Sein und über alle Handlungen des Menschen besitzt, kann jede Art seiner Tätigkeit auf den Zweck der Gottesverehrung hingewandt werden, so daß sie neben der eigenen species auch die Artbestimmung der religio aufweisen kann.³ So kann Gott in einem konkreten Fall die Aufopferung des Lebens befehlen, die daher nicht bloß einen Akt des Heroismus repräsentiert, sondern auch eine Rechtspflicht der Gottesverehrung darstellt. Daß auf diese Weise viele reine Sittenpflichten zu Rechtspflichten geworden sind, bezeugt das Alte Testament und seine Gesetzgebung hinlänglich. In dem gegenwärtigen Zeitraum der Geschichte obliegt es der Kirche, die Religionspflichten der Menschen zu ordnen. Daher ist sie berechtigt, nicht bloß solche Tugendübungen vorzuschreiben, die direkt zur religio gehören, sondern auch solche, die zum Zweck derselben hingewandt werden können. Auf diese Weise wird dasjenige, was an sich z. B. bloß eine Liebespflicht wäre, zugleich auch zu einer Rechtspflicht. So kann die Kirche z. B. aus satisfaktorischen Gründen das Almosen vorschreiben,

¹ I-II, Qu. 108, a. 4; ad 4.

² II-II, Qu. 81, a. 1 et sequ.

³ Ib. a. 1, ad. 1 et a. 8.

das infolgedessen zugleich Liebespflicht und Rechtspflicht ist. Daran, daß die Kirche die Rechte Gottes verteidigt, indem sie den Menschen Rechtspflichten vorschreibt, kann man sich nur unter der Voraussetzung stoßen, daß man unter dem Recht den Zwang versteht und die Hauptbedeutung der Gesetzgebung nicht in der Erziehung zur Tugend erblickt.¹ Die Kirche ist indessen einer andern Überzeugung und gibt ihre Verordnungen nur deshalb, damit die Menschen durch Erfüllung ihrer Religionspflichten zur Liebe Gottes gelangen oder in ihr gefestigt werden.

Das Rechtsgebiet des Staates ist das Gemeinwohl, das *bonum commune*, sofern es die äußeren zeitlichen Beziehungen der Menschen angeht und aus ihren äußeren Handlungen sichergestellt werden kann.² Hieraus folgt, daß der Staat nicht alle Tugendübungen vorschreiben und nicht alle anderen Sittenpflichten einfach hin zu Rechtspflichten umwandeln kann.³ Der Gegenstand der Staatsgewalt sind nur die äußeren Handlungen der Bürger, sofern sie kraft ihrer Natur Rechtsforderungen der Mitmenschen oder der Gesellschaft entsprechen. Sie müssen daher implizite in einer Naturrechtsvorschrift enthalten sein. Kann man dies von ihnen nicht nachweisen, so ist der Staat ganz sicher nicht berechtigt, sie vorzuschreiben und als Rechtspflichten von seinen Untergebenen zu fordern. So ist z. B. die Tapferkeit gewiß keine Tugend, die mit der Gerechtigkeit etwas Gemeinsames hätte. Sie kann indessen zu einer Rechtspflicht gemacht werden, da ohne sie die Landesverteidigung, diese vornehme Rechtsobliegenheit der Untergebenen, nicht erfüllt werden kann. Die Liebespflichten fallen demgegenüber ganz außer den Machtbereich des Staates, da sie als solche in keiner Rechtsquelle enthalten sind. Daher kann der Staat das Almosen nicht vorschreiben, Klagen gegen Hartherzige nicht annehmen, ja er kann nicht einmal die Regelung des Almosenwesens für sich beanspruchen. Weil eben der Staat bloß ein Rechtsinstitut ist, nicht aber zugleich auch eine Liebesanstalt wie die Kirche, ist er für die Verwaltung der Liebesgaben und für die Übung der Liebe nicht geeignet.

Die Frage über die Wohltätigkeit hat indessen auch eine andere Seite. Das Almosengeben ist eine Liebespflicht, so-

1 I-II, Qu. 92, a. 1; ib. Qu. 94, a. 3, ad 2.

2 II-II, Qu. 147, a. 3.

3 I-II, Qu. 96, a. 3.

fern sie in einzelnen Fällen aus dem Motiv der Liebe geleistet wird. In seiner Gesamtheit ist es indessen ein Teil jener Rechtspflicht, nach der der Mensch seinen Überfluß zu sozialen Zwecken abgeben muß. Es ist ein debitum legale und nicht bloß morale des Besitzers, dies zu leisten. Betrachten wir die Frage von diesem Gesichtspunkte aus, so wollen wir nicht mehr wissen, ob der Staat berechtigt sei, Liebespflichten vorzuschreiben, sondern ob er jene, die ihrer naturrechtlichen Verpflichtung nicht nachkommen, zur Verantwortung ziehen, sie bestrafen und zu bestimmten Leistungen anhalten kann. Dies müssen wir entschieden bejahen. Dies ist der Sinn, in dem Cajetan das Eingriffsrecht des Staates behauptet und seinen Standpunkt mit einer seltenen Konsequenz und Klarheit vertritt.¹ Die Abgabe des Überflusses ist eine naturrechtliche Pflicht,² die der Staat nicht schafft, von der er aber auch niemand dispensieren kann. Eine Menge seiner Untergebenen kommt hier als Forderungssubjekt dieses Rechtes in Betracht. Der Staat muß diese Rechte schützen und im Falle der Nichterfüllung von Seiten der Besitzenden muß er sie zwingen, daß sie ihrer Verpflichtung nachkommen. Hier gehen also nicht Liebespflichten in Rechtspflichten über, sondern bloß die debita legalia des Naturrechtes werden durch ein Forum zur Geltung gebracht, dessen Aufgabe es ist, das Naturrecht zu schützen. Der Staat kann also die Untergebenen nicht zwingen, daß sie ihren Überfluß ihm zur Verwaltung abgeben. Er kann auch durch die Gesetzgebung nicht bestimmen, was jemand als Überfluß betrachten muß. Die Abgabe ist eine vorstaatliche Pflicht des Menschen, die Bestimmung aber sein souveränes Recht. Es muß daher ein von dem Staat verschiedenes und von ihm unabhängiges Institut erdacht werden, dem die Gesellschaft die Erfüllung dieser ihrer wichtigen Verpflichtung überträgt³ und das auf

¹ Comment. in II-II, Qu. 118, a. 3.

² Alles, was wir von der sozialen Verwendung des Überflusses sagen, gilt auch von der anderen Belastung des Eigentums, von der Zulassung zur Benützung durch Arbeit. Die letztere ist ebenso erzwingbar als die erste, d. h. die Gesellschaft kann von dem Eigentümer die Korrektur seiner Güterverwaltung gerichtlich fordern.

³ Dies um so mehr, da der Staat als Besitzer vor dem Naturrecht mit seinen Bürgern auf der gleichen Stufe steht und zur Abgabe seines Überflusses ebenso verpflichtet ist wie jeder andere Besitzer. Für die soziale Verwaltung seines Überflusses ist der Staat vor seinen Bürgern verantwortlich, kann von denselben gerichtlich verklagt

der einen Seite die starke, rechtliche Grundlage besitzt, um den einzelnen Gliedern der Gesellschaft gegenüber autoritativ auftreten zu können, anderseits aber bei der Verteilung die Liebe obwalten lassen kann. Denn nur im Rahmen der Liebe kann sich die Gesellschaft dieser ihrer Gerechtigkeitspflicht so entledigen, daß die einzelnen Besitzlosen zu ihrem Recht gelangen und dabei weder die Verdemütigung noch die parteiische Bevorzugung fühlen. Aus diesem Grunde ist es unter keinen Umständen zu empfehlen, daß die Gesellschaft den Staat zur Ausschreibung und Verwaltung solcher Steuern bevollmächtige und sich ihrer Pflicht durch ihn entledige. Falls aber die Gesellschaft ihre Pflicht in diesem Punkt nicht restlos erfüllt, ist es weder Rechtspositivismus noch Staatssozialismus zu behaupten, daß der Staat berechtigt ist, die Bürger zu diesen Abgaben zu zwingen. Man könnte dies nur unter der Voraussetzung behaupten, daß derartige Betätigung der Bürger bloß eine Liebespflicht sei. Sobald man aber mit Thomas annimmt, daß die Abgabe des Überflusses ein debitum legale ist, wird durch eine konkrete Verfügung nicht ein neues Recht geschaffen, sondern bloß das Naturrecht näher bestimmt, wie in jedem andern Falle. Daher muß man mit Cajetan gerade auf Grund der Prinzipien des hl. Thomas für die Erzwingbarkeit dieser Abgaben durch den Staat eintreten, wenn man auch für die Opportunität der Verwaltung und Verteilung derselben durch ihn gar nicht eintreten kann. Die Fahrlässigkeit der Sozietät in diesem Punkte ist gewiß verwerflich und die einzige Hoffnung auf die Staatshilfe ist eitel. Es ist die Ordnung dieser Angelegenheit nicht seine Aufgabe und er kann unter allen Umständen bloß als Not- und Ersatzforum fungieren. Der Staat müßte also Gesetze bereithalten, um jene Maßregeln zu können, die ihrer Abgabepflicht nicht genügen, und ein Richter müßte derartige Klagen annehmen und die erwiesenen Schuldigen mit allen Mitteln der Brachialgewalt zur Pflichterfüllung zwingen.¹

werden. Im Zeitalter des Parlamentarismus ist eine solche Überwachung des Staates eine leichte Aufgabe.

¹ Hören wir die Worte Cajetans a. a. O.: *Dupliciter aliquis potest a iudice compelli: uno modo propter debitum alicui certae personae, ut si furatus quis fuerit bona alicuius vel alias ei debitor fuerit ratione depositi vel mutui etc. Alio modo ratione debiti non alicui singulari*

Es wird hier nicht Eigentum angegriffen, sondern Eigentumsverwaltung korrigiert. Wir wissen, daß das Eigentum durch zwei Rechtsquellen belastet wurde: durch das Naturrecht und durch das Evangelium. Beide fordern es einmütig, daß der Überfluß als Gegenstand des gemeinsamen ius utendi den Armen zur Verfügung gestellt werde. An und für sich ist die Erfüllung dieser Pflicht eine reine Gewissensangelegenheit jedes Eigentümers, die er mit dem Schöpfer des Naturgesetzes und mit dem Gesetzgeber des Evangeliums allein ordnen kann. Gesellschaft und Staat dürfen niemanden belästigen und können das Gewissen weder binden noch lösen, solange nicht äußere Zeichen der verletzten Rechtsordnung vorliegen. Diese Rechtsordnung ist aber im *bonum commune* vorgebildet, das nach dem Gesagten¹ absolute Gleichheit in bezug auf das Benützungsrecht und proportionierte Ungleichheit für das Eigentumsrecht vorschreibt. Das Überhandnehmen des Pauperismus ist aber ein solches äußeres Zeichen der verletzten Rechtsordnung, dieser Grundlage der Liebe unter den Bürgern. Hier dürfen und müssen nun Gesellschaft und Staat eingreifen.

Denn woher die Eigentumsverwaltung, die das *bonum commune* verletzt? Sie kann aus dem Unvermögen stammen, das Eigentum richtig einzuschätzen, über dasselbe nach eigener Klugheit zu verfügen. Verschwender und Unfähige unter Kuratel zu stellen ist aber nicht bloß nicht verboten,

personae, sed propter commune bonum, ut si quis homicidium commiserit et nullus conqueratur, potest iudex ex officio propter commune bonum iustitiae servandum punire hominem. Si hoc inspexerimus, non apparebit difficile, quod habens de superfluo nec volens sponte impartiri indigentibus, potest a principe cogi ad subventionem indigentium. Ita quod potest princeps ex officio, ut iustitia in divitiis servetur, a nolente superfluum naturae et personae dispensare, distribuere illud indigentibus, tanquam auferendo dispensationem divitiarum commissam diviti ab ipso indigno. Nam iuxta Sanctorum doctrinam divitiae superfluae non sunt diviti nisi ut dispensatori concessae a Deo, ut habeat meritum bonae dispensationis. Fundatur ergo legale debitum in hoc casu super ipsa divitiarum iustitia, quae cum in genere boni utilis sint, superfluitas non dispensata sed retenta contra utriusque utilitatem occupatur. Nam et contra retinentem occupatur, quia sua est, ut sibi pro sit dispensatio. Et contra indigentem utilitatem occupatur, quia quod in eorum usum cedere debet, occupatur. Et ut Basilius dicit, ipsorum indigentium est ex debito, licet non de facto. Et ideo indigentibus fit iniuria non dispensandi superflua quam iniuriam princeps, qui custos iusti est, ex officio auferre potest et debet, si constat evidenter.

1 Vgl. S. 46 ff., 49 ff., 88 ff.

sondern naturrechtlich vorgeschrieben. Warum dürfen also Gesellschaft und Staat, wenn von den Angehörigen solcher Unglücklichen dies niemand tut, nicht selbst diese Rolle übernehmen? Warum und wem zuliebe müßte man zusehen, daß das bonum commune wegen der Sündhaftigkeit oder Dummheit der Menschen Schaden leidet? Dasselbe ist zu sagen, wenn jemand nicht fähig ist, mit eigener Klugheit den Überfluß zu bestimmen. Solche Menschen weist der hl. Thomas an verständige Männer,¹ die wir in unserem Falle, nach dem öfters Gesagten, am liebsten in einem hiezu gewählten Ständeparlament der Sozietät erblicken würden. Schafft aber die Sozietät nicht selbst ein solches Forum, um ihre vorstaatlichen Interessen zu schützen, so ist sie selbst schuld daran, wenn der Staat — eventuell mit recht fühlbaren Übergriffen — sich meldet.

Die zweite Möglichkeit ist, daß man diese Pflichten nicht anerkennt oder nicht erfüllen will. Für die ersten muß das Evangelium aufgeschlagen werden und, falls sie dasselbe nicht anerkennen, müssen sie durch das Naturrecht belehrt werden. Nachher bleibt nur mehr der böse Wille übrig, der dieser Belehrung nicht folgen will. Auf einen solchen aber kann nur der Zwang einwirken, den der Staat als Beschützer des Naturrechtes anwendet. Er muß diese Gewalt, die schließlich nur bei ihm zu finden ist, jenen zur Verfügung stellen, die, sei es im Auftrag des evangelischen Gesetzgebers (wie die Kirche) oder im Namen des Naturrechtes (wie das von uns vorgeschlagene Ständeparlament wäre), den Schutz der Armen und die Verteilung des Überflusses auf sich genommen haben.

Im allgemeinen können wir also sagen, daß selbst der Staat berechtigt ist, Liebespflichten in Rechtsobliegenheiten umzuwandeln, sofern dieselben zum Gemeinwohl hingeordnet werden können, d. h. sofern sie in einer Naturrechtsnorm (*implicite*) eingeschlossen sind.²

Sind die einzelnen Normen der Sittlichkeit nicht gegenübergestellt und widersprechend, so können es auch die Pflich-

¹ II-II, Qu. 47, a. 14, ad 2.

² Vgl. was wir oben (S. 33 ff.) über das Verhältnis von Recht und Liebe gesagt haben. Ist das bonum commune die Grundlage der Liebe unter den Bürgern, so tritt unsere Behauptung in Kraft. Ist aber die Liebe Begleiterscheinung anderer Verbindungen, die im Staatswohl nicht enthalten sind, so können die daraus entstandenen Pflichten nicht zu Rechtsobliegenheiten gemacht werden.

ten nicht sein. Man kann eventuell von einer hierarchischen Unterordnung sprechen, indem man der einen größere Wichtigkeit oder Ausdehnung zuschreibt als der andern, sie bleiben aber von dem gleichen Geist belebt wie ihre Normen und sie bilden die gleiche moralische Einheit, die wir für die letzteren festgestellt haben.

Pflicht bezeichnet eine den präzeptiven Normen entsprechende Obliegenheit. Sie ist dem Rat entgegengesetzt, der durch direktive Normen nahegelegt und vorgeschrieben wird. Die präzeptiven Normen werden aber nach Thomas in solchen Materien und Angelegenheiten erlassen, die mit dem Zweck, insbesondere aber mit dem letzten Zweck in notwendigem Zusammenhang stehen. Durch sie werden mit anderen Worten Handlungen vorgeschrieben, ohne welche die sittliche Ordnung nicht bestehen und der Zweck des menschlichen, sei es individuellen, sei es sozialen, Lebens nicht erreicht werden kann. So ist z. B. die menschliche Lebensführung ohne gewisse Kenntnisse unmöglich. Daher ist es eine moralische Pflicht jedes Menschen, dieselben zu erwerben. Ähnlich ist es unmöglich, die soziale Ordnung aufrechtzuerhalten, ohne daß das Eigentum in Ehren gehalten oder jedem sein Recht zuteil wird. Deshalb ist es Pflicht jedes Bürgers, die entsprechenden Vorschriften einzuhalten. Die direktiven Normen beziehen sich demgegenüber auf solche Angelegenheiten und Handlungen, durch die der Zweck leichter erreicht werden kann, wenn auch zu dessen Verwirklichung sie durchaus nicht notwendig sind. So ist z. B. zur Erwerbung der notwendigen Kenntnis die Schule gewiß das geeignetste, aber nicht das einzige Mittel. Deshalb kann den Bürgern kein eigentlicher Schulzwang auferlegt werden, sondern bloß ein Rat.

Wenn wir also das Wesen der Sittlichkeit im vernunftgemäßen Handeln (*esse secundum rationem*) bestimmt haben, so können wir sagen, daß ein Gebot dasjenige vorschreibt, dessen Gegenteil oder dessen Unterlassung die Handlung zu einer unvernünftigen stempelt oder diese Gefahr wenigstens mit sich führt; der Rat aber legt solche Dinge nahe, in denen wegen der näheren und intimeren Verbindung mit dem Zweck die Vernunftgemäßheit im allgemeinen mehr zum Vorschein kommt oder mehr geschützt wird.

Die Mannigfaltigkeit der Pflichten wird nach den verschiedenen Arten der Gebote, diese aber nach den einzelnen aufeinander nicht zurückführbaren Weisen der Vernunft-

gemäßheit bestimmt. So gibt es Glaubens-, Liebes-, Rechts-, Klugheits-, Mäßigkeitspflichten usw., die deshalb spezifisch verschieden sind, weil sie aus wesentlich getrennten Motiven hervorgehen. Bei der Artbestimmung dieser Pflichten muß man auf die nächsten Prinzipien Rücksicht nehmen, da die entfernten Motive zur Spezifikation der Handlung zwar beitragen, in specie infima jedoch die Tätigkeit nicht bestimmen können. So ist z. B. die Unerschrockenheit in den Gefahren gewiß eine Tapferkeitspflicht, und sie bleibt eine solche auch dann, wenn sie im Interesse des Vaterlandes als Rechtspflicht ausgeübt wird. Bei der näheren Trennung der Liebespflichten von den Rechtsobligationen herrscht öfters keine geringe Unklarheit. Wenn man jedoch jedesmal den Nachweis erbringt, daß eine Handlung in erster Linie aus dem Motiv der Liebe oder der Gerechtigkeit hervorgehen muß, kann eine Bestimmung der Pflicht leicht vorgenommen werden. So ist z. B. das Almosen zweifelsohne eine Liebespflicht, da seine Motive von denen der Liebe entnommen werden. Das Mitleid mit dem Elend, oder ein sonstiger Grund, der mit der Person des Notleidenden in Zusammenhang steht, bewegt den Handelnden, daß er einen Teil seines Überflusses ihm abtrete und daß er gerade in diesem konkreten Falle dieser bestimmten Person die Hilfe zukommen lasse. Die Verwendung des Überflusses zu wohltätigen, sozialen Zwecken, zu denen auch das Almosen gehört, ist indessen keine Liebespflicht, sondern eine Gerechtigkeitspflicht. Den Besitzern gegenüber steht nämlich die menschliche Gesellschaft, deren besitzlose Mitglieder die von Natur aus berechtigten Nutznießer des Eigentumsüberflusses sind. Es ist daher durchaus keine Liebespflicht, den Überfluß an die Gesellschaft abzugeben, sondern eine strenge Rechtspflicht. Bei der Verteilung selbst, oder bei der konkreten Bestimmung und Auswahl der Zwecke und Personen mag man je nach den Motiven der Liebe, Religiosität, Pietät usw. vorgehen und die Tätigkeit selbst in specie atoma bestimmen, wie wir es in bezug auf das Almosen gesagt haben, aber die Verwaltung des Überflusses und seine Zuwendung zu sozialen Zwecken steht unter der Leitung von Rechtsnormen, ist eine Rechtspflicht, die von Natur aus berechtigten Rechtssubjekten erwiesen werden muß. Liebespflichten sind demnach jene, deren Motive rein aus den Gründen der Freundschaft, aus dem Bewußtsein der gemeinsamen Zusammenghörigkeit oder des geteilten Schick-

sals usw. hervorgehen. Die Rechtspflichten entsprechen demgegenüber den Forderungen, die gewissen Einzel- oder Kollektivpersonen von den entsprechenden Rechtsquellen ausgemessen sind oder als angemessen erklärt wurden. Als solcher Anteil der Besitzlosen wurde vom Schöpfer auf Grund des gemeinsamen ius utendi der Überfluß der Eigentümer erklärt. Es ist dies ihr Erbteil, durch dessen Bearbeitung und Benützung auch sie zum Eigentum gelangen können und aus ihm und durch dasselbe solches zu erwerben von Natur aus berechtigt sind. Es ist daher die soziale Verwendung des Überflusses kein Rat, keine Liebespflicht, sondern eine strenge Rechts- und Gerechtigkeitspflicht.

Nach dem Gesagten ist es leicht einzusehen, daß die gewöhnliche Redeweise von der Gegenüberstellung der Rechts- und Sittenpflichten unstatthaft, der Wunsch aber, daß die ethischen Pflichten der Gesellschaft den Armen gegenüber in Rechtspflichten übergehen, ganz grundlos ist. Die Besitzenden haben den Besitzlosen gegenüber wahre Rechtspflichten, die im Rahmen der Liebe erfüllt werden können und unter allen Umständen mit Liebe erfüllt werden müssen. Die ethischen Pflichten brauchen also in Rechtspflichten nicht überzugehen, um ein gerechtes soziales Milieu zu schaffen, sondern die Gesellschaft muß jenen Irrtum korrigieren, nach dem sie von ihren Rechtspflichten den Besitzlosen gegenüber nichts wissen will und ihr Gewissen damit einschläfert, daß es sich hier bloß um gutgemeinte Räte oder um leichte Liebespflichten handelt. Die Menschen müssen darüber belehrt werden, daß es eine moralische Ehrenpflicht für die Sozietät ist, den Pauperismus auszuschalten und ihre Rechtspflichten mit aller Ehre und Freigebigkeit zu erfüllen. In diesem Sinne kennen wir moralische und Rechtspflichten auch in dieser Materie, sonst aber leugnen wir sie.

In allen Fällen glauben wir, daß es nicht bloß eine Rechts-, sondern auch eine Ehrenpflicht der Gesellschaft ist, hierin mit allen ihr zu Gebote stehenden Mitteln vorzugehen und Ordnung zu schaffen. Denn ist der Pauperismus eine Folge des allgemeinen Mangels an Wirtschaftsgütern, so wird man im eigenen Machtkreis wohl nicht viel erreichen können. Hier ist inter- und übergesellschaftliche Hilfe am Platze. Wenn aber die Güter vorhanden, aber nicht nach Proportionen, nach den Forderungen der iustitia distributiva

verwaltet werden, so ist dies in einer christlichen Gesellschaft das Zeichen der mangelnden, erkalteten Liebe. Sie ist nicht durchgedrungen oder sie wird unterdrückt. Wie Nichtchristen über ein solches totes Christentum denken, wissen wir gut. Es ist also eine Ehrenpflicht der Christen, wenn es anders nicht geht, unter Zuhilfenahme der Staatsgewalt, dem evangelischen König und Gesetzgeber zu seinem Thron zu verhelfen, ihn daselbst zu erhalten. In der nicht positiv christlichen Gesellschaft sind die gleichen Zustände ein sicheres Zeichen, daß in ihr nicht das vom Naturrecht bestimmte *bonum commune*, sondern das *bonum particulare*, also der Individualismus, herrscht. Ein Staatswesen, das auf den guten Namen etwas gibt, wird daher im eigenen Interesse allen jenen Hilfe leisten, mit seinen Maßregeln für sie eintreten, damit es nicht einer Bevorzugung partikulärer Interessen verdächtigt werde. Wehrt sich die Gesellschaft gegen die Eingriffe des Staates, so sind wir auf ihrer Seite, falls sie sich vor Gott und Christus legitimieren und nachweisen kann, daß sie ihre Pflicht erfüllt hatte. Kann sie dies nicht und will sie nicht aus eigenem Antrieb ans Werk gehen, so beweist sie ihre Verderbtheit vollständig. Liebe nicht kennen, dem Recht ausweichen, ist nicht mehr normal. Im normalen Zustand sind Verstand und Wille maßgebend, die, wenn schon nicht Gottesbeziehungen, wenigstens Menschenrücksichten in die Handlungen hineinragen wollen. Fehlen beide, so ist der normale Gebrauch nicht mehr vorhanden und wir haben eine psychotische Gesellschaft vor uns. Dies ist die Psychose des Individualismus auf dem Gebiete der Moral.

* * *

Hier ist nun der Ort, wo wir die Frage darlegen können, ob das Almosen eine Liebespflicht ist und in welchem Sinne. Die Schwierigkeit entsteht nämlich dadurch, daß die Grenzen, unter welchen dieses Tugendwerk geleistet werden muß und vernünftig geleistet werden kann, durch die Bestimmung des Überflusses umschrieben werden. Stammt diese Begrenzung von der Liebe allein, so ist das Almosen in seiner ganzen Ausdehnung, also sowohl dem Motiv als auch dem Fundament und der Materie nach, eine reine Liebespflicht. Ist dies aber nicht der Fall, sind bei dieser Beschränkung auch andere Rücksichten tätig, so wird das Almosen wohl dem Motiv, nicht aber dem Gegenstande

nach eine Liebespflicht sein. Bei der Entscheidung dieser Frage halten wir uns wieder ausschließlich an den Aquinaten, wir berücksichtigen nur die Forderungen seiner Moral und jenes wunderbar zusammengestellten Tugendorganismus, in dem alle Nerven ihre entsprechende Funktion haben und die Handlung, das Tugendwerk unter proportionierter Mitwirkung bewerkstelligen. Wir wollen zunächst die Rolle der Liebe bei diesem Tugendakt untersuchen, möge sie eine übernatürliche oder eine reine Menschenliebe sein.¹

Der Seinsgehalt der Liebe drängt zur Betätigung, zur Verwirklichung jener Beziehungen, die sie zum moralischen Leben hat. In unserem Falle benützt sie die Tugend der Barmherzigkeit, um sich ausgießen zu können. Der Gegenstand derselben ist das unverschuldete Elend des Nächsten, das Motiv (ratio formalis) aber das Mitleid. Diese bewegen den Menschen, seine Liebesfülle auszugießen und dem Elend abzuhelfen. Daher befiehlt die Liebe dem Handelnden, zu seinem Überfluß zu greifen und hieraus dasjenige zuersetzen, was dem Notleidenden abgeht. Das Almosen ist ein Akt der Liebe, so daß der Handelnde konkreten Personen unter konkreten Umständen gegenübersteht, unter welchen es für die Liebe eine Pflicht ist, sich zu betätigen, falls sie im Menschen noch überhaupt eine Energiequelle darstellt. Liebe und Barmherzigkeit tragen die Neigung zur Betätigung in solchen Fällen derart in sich, daß die Unterlassung derselben die Negation ihres Seinsgehaltes in sich schließen würde. In diesem Sinne sind sie verpflichtet, helfend aufzutreten.² Sie entnehmen bloß die Materie ihrer Unterstützung aus dem Überfluß, d. h. das werktätige Auftreten ist ihnen nur im Rahmen desselben so vorgeschrieben, daß es ohne die erwähnte Negation nicht unterlassen werden darf. Ist kein Überfluß vorhanden, so ist man nicht hartherzig und lieblos, wenn man bloß bei dem inneren Mitleid stehen bleibt. Die Liebe läßt sich aber durch diese Grenzen nicht hindern. Sie ergießt sich immer weiter im Rahmen des eigenen Seinsgehaltes dadurch, daß sie die Lebensbedürfnisse beschränkt und sogar das karge Brot mit den Notleidenden teilt. Sie kennt mit anderen Worten

¹ Um unser Vorgehen kontrollieren zu können, vergleiche man II-II, Qu. 30, 31 et 32.

² Nach dem öfters dargelegten Sinn des Aquinaten sind solche Obliegenheiten moralische Pflichten (debitum morale). Vgl. S. 22, 128.

hierin keine Grenzen. Wird also ihre Betätigung auf den Überfluß beschränkt, so ist sie an dieser Bestimmung nicht mehr allein beteiligt, sondern alle jene Kräfte des moralischen Lebens, die das prudentielle Urteil zustande bringen. Hierzu sind aber, wie wir später betonen werden, der ganze Mensch und seine gesamten sittlichen Kräfte notwendig. Denn nur so kann ein abgeklärtes, nach allen Seiten hin ausgeglichenes Urteil gebildet werden, das allen Ansprüchen und Forderungen des menschlichen Lebens gerecht wird.

Wäre es z.B. in unserem Falle der Liebe allein überlassen, zu bestimmen, was sie den Notleidenden zu leisten hat, so würde sie aus sich selbst keine Grenzen finden. Die Liebe der Heiligen war gewiß eine geordnete, und sie wußten und übten die Selbstliebe ohne Zweifel in einer Gott wohlgefälligen Form aus. Und trotzdem, wie oft schienen sie die Forderungen der „klugen“ Selbstliebe zu vernachlässigen, um nur Gutes tun und dem Elend abhelfen zu können! Würde die Liebe sich selbst überlassen, würde sie in ihrer Betätigung durch keine fremde Überlegung gehindert, so wäre ein Elend so lange nicht möglich, als Mittel zu dessen Behebung vorhanden sind. Selbst bei Gott, bei der reinsten und wesentlichen Liebe, ist dies so. Würden ihn die Rücksichten der allgemeinen und partikulären Gerechtigkeit nicht hindern, so wäre ein Elend nicht denkbar. Die Liebe würde es nicht dulden und die Allmacht müßte sich vor den Forderungen der Liebe beugen. Daß also Gottes Liebe und Barmherzigkeit Grenzen kennen, kommt nicht von ihnen, sondern von der Gerechtigkeit. Das prudentielle Urteil, das Dekret Gottes, weist daher neben denen der Liebe auch andere Elemente auf. So wird es zu einem weisen, allen Forderungen des vollkommenen Wesens entsprechenden Urteil. Jeder Beschuß Gottes ist ein mangelloser Ausgleich aller seiner Eigenschaften und deren Forderungen.¹ So müssen auch unsere Beschlüsse beschaffen sein, falls sie einen moralischen Wert repräsentieren sollen. Daher müssen die Gesamtfordernungen eines Menschen in Betracht gezogen und alle jene Kräfte betätigt werden, die bei der sittlichen Wertung einer Handlung auf eine Beachtung Anspruch erheben. Aus diesem Grunde kann das Almosen nie in seiner ganzen Aus-

¹ I, Qu. 24, a. 4.

dehnung ein Liebesakt und eine Liebespflicht sein. Die Liebe hat dabei ihren proportionierten Anteil, sie ist die Wirkursache desselben, nimmt aber ihre Vorschriften ebenso von den bestimmenden Quellen des moralischen Lebens wie die übrigen Tugenden. In dieser Hinsicht ist das Almosen in einem konkreten Fall eine Klugheitspflicht.

Die formelle Betätigung (*ratio formalis*) und die Motive der Liebe können durch keine Vorschriften beeinflußt und geregelt werden. Sie vermag sich anders als durch die Rücksichten der Liebe nicht zu betätigen. Sind solche vorhanden, so kann sie nicht unberührt bleiben, so muß sie die Vereinigung mit ihrem Gegenstand anstreben oder sich in Wohltaten ergießen. Es ist daher im Menschen keine andere Kraft, die auf das fremde Elend reagieren würde, als die Barmherzigkeit; es ist aber auch keine Energiequelle, die des Menschen Hand hilfsbereit gestalten, sie zum Eingriff bewegen würde, als die Liebe. Die Aufgabe der Barmherzigkeit ist in der inneren Bewegung des Herzens vollendet, der Gegenstand für die Liebe ist vorbereitet: sie sieht etwas Gutes vor sich, eine Gelegenheit, bei der sie sich betätigen, Gutes üben, Leid stillen, kurz, sich nach ihrem formellen Seinsgehalt zeigen kann. Die Gerechtigkeit ist bereit, Wohltätigkeit zu üben, wenn sie dazu durch einen Rechtsgrund verpflichtet ist. Die Barmherzigkeit erheischt zum Wohltun das Elend, das sie bewegt, nur die Liebe sucht keine anderen Beweggründe, als jene sind, die im Guttun selbst enthalten sind.¹ Daher kennt die Liebe von seiten ihres Motivs (*ratio formalis*) kein Gesetz, keine Vorschrift. Für sie existiert in dieser Beziehung nur eine Pflicht: so oft und so bald in Tätigkeit zu treten, als ihr Objekt ihr vergegenwärtigt wird. Bringt sie diese Kraft nicht auf, muß sie durch andere Beweggründe zum Handeln angetrieben, sogar gezwungen werden, so ist sie als Liebe tot, so hat sie aufgehört, eine

¹ II-II, Qu. 31, a. 1, praes. ad 3. Hieraus entnimmt man, daß die Wohltat (*beneficium*), deren einen Teil das Almosen bildet, für sich den Motiven indifferent gegenübersteht. Sie kann ebenso ein Liebeswerk (*beneficentia*) als auch ein Werk der Gerechtigkeit sein, ohne die Charakteristik der Wohltat zu verlieren. Es hört also eine Gabe nicht auf, ein Almosen zu sein, wenn sie aus Motiven der Gerechtigkeit oder als ein von derselben vorgeschriebenes Werk geleistet wird. Es können sich dabei sogar Liebe und Barmherzigkeit vollends betätigen nach den Worten des hl. Augustin, die Thomas II-II, Qu. 30, a. 3, zitiert.

eigene bewegende Kraft des menschlichen Lebens zu sein, sie hat ihre Stelle einem andern Prinzip übergeben. In diesem Sinne unterliegt es keinem Zweifel, daß das Almosen ein Liebeswerk und eine Liebespflicht ist, und daß der ganze Grund des Almosengebens in der Liebe zu suchen ist. Sie allein ist hierzu fähig, keine andere Kraft des menschlichen Tugendorganismus vermag das Wohltun in dieser Ausrüstung zu betätigen.

Die soeben beschriebene Eigengesetzlichkeit und Souveränität gilt für jede Art der Liebe, möge sie natürlich oder übernatürlich, sinnlich oder übersinnlich sein. Nicht jede vermag aber ihre Eigengesetzlichkeit in bezug auf ihr Betätigungsgebiet, in ihrer Materie, in der genauen Um-schreibung derselben zu wahren. Da sie eine Willenskraft und hierüber noch eine impulsive Kraft ist, bedarf sie unbedingt der Verstandesführung, in deren Urteilen und Beschlüssen ihr der ausgeglichene Gegenstand vorgelegt wird, d. h. ein solcher, der unter konkreten Umständen und nach Berücksichtigung aller Ansprüche und Forderungen als gut und angemessen anzusehen ist und infolgedessen angestrebt, verwirklicht werden darf. Ohne diesen Ausgleich könnte ein Liebesakt ebensowenig vernünftig sein als jede andere Handlung. In dieser allgemeinen Anpassung des Gegenstandes an alle Forderungen des sittlichen Lebens besteht jene Gerechtigkeit, die nicht eine eigene Rechtsnorm ist, sondern die unerlässliche Vorbedingung jeder moralischen Handlung bildet. Die Gerechtigkeit im strengen Sinne regelt die Anpassung an fremde Forderungen. Diese allgemeine Gerechtigkeit berücksichtigt aber nicht bloß solche Ansprüche, sondern auch jene der iustitia metaphorica, die aus der Angemessenheit einer Tätigkeit zu den eigenen Forderungen des Handelnden entnommen werden. Bei der Bildung des prudentiellen Urteils hat jede Kraft des moralischen Lebens ihren proportionierten Einfluß, und da die Liebe unter ihnen eine führende Stelle einnimmt, kommt ihr dabei gewiß der Löwenanteil zu. Und gerade hierin kann sie ihre Kraft zeigen und ihre Eigengesetzlichkeit auch in bezug auf den Gegenstand wahren und geltend machen. Natürlich im guten und schlechten Sinne, je nachdem sie selbst bestellt ist.¹ Will

¹ Welch einen heillosen Wirrwarr die ungezügelte sinnliche Liebe verursachen kann, ist bekannt. Sie vermag das Verstandesurteil nicht bloß zu verdunkeln, sondern sogar seines sittlichen Wertes voll-

sie die Eigengesetzlichkeit mit allen Mitteln durchsetzen, d. h. nur ihre eigene Neigung als Norm anerkennen und jede Handlung danach bemessen, so kann sie das ganze moralische Leben zerstören. Nur in einem Falle ist sie hierzu berechtigt, wenn ihre Neigung auf einen in sich vollständig ausgeglichenen Gegenstand gerichtet ist. Dies ist aber nur bei der übernatürlichen Liebe der Fall. Hier fallen Gegenstand und Motiv zusammen, sie sind in der Wesenheit des höchsten Guten, im bonum divinum identisch. Die Universalität dieses Gegenstandes ist nicht die leere Allgemeinheit der logischen Begriffe, sondern die tatsächliche, allumfassende Einheit alles Guten, der Inbegriff und der Urgrund jedes partikulären Seins und Begehrlichen. Ein solcher Gegenstand ist nicht bloß in sich liebenswert, sondern auch das Maß der Liebenswürdigkeit aller anderen Objekte, so daß er sowohl für sich als auch für andere Gegenstände einen Wertmesser, die Norm der Sittlichkeit darstellt. Nur das ist gut und erlaubt, was mit Beziehung auf ihn gewollt und angestrebt wird. Die einzelnen Klugheitsurteile sind demnach in ihm nicht der Potenz nach, sondern aktuell (actu implicite) eingeschlossen, d. h. seine Wirkkraft ist für sich ausreichend, um den Verstand in allen Lebenslagen unfehlbar zu orientieren und ihm so lange zu einem praktisch guten, moralisch unanfechtbaren Be schluß zu verhelfen, als er unter seinem Einfluß steht, von seinem Licht erleuchtet ist. Deshalb ist das bonum divinum auf dem ganzen Gebiete des sittlichen Lebens gesetzgeberisch, untersteht keiner andern Norm, kann durch solche nicht geregelt werden. Die Liebe steht über jedem Gesetz, sie ist nicht bloß für sich, sondern auch für andere Normen eigen gesetzlich. Alle Pflichten, alle Tugenden sind mit ihr identisch, so wie das implicitum und explicitum, Urgrund und seine notwendigen Folgen, Wesenheit und unerlässliche Eigenschaften identisch zu sein pflegen.

Dieser Gegenstand wird im Willen durch die Liebe als Prinzip und Neigung verwirklicht. Auch auf dem niedrigsten

ständig zu berauben. I-II, Qu. 77, a. 1. Das affektive Leben im allgemeinen vermag dasselbe zu tun, wenn es nicht nach den Ver standesbedürfnissen geregelt wird. Es kann dies so weit führen, daß der Handelnde nicht mehr die Verstandesnormen auf die Regelung des Affektes appliziert, sondern durch die Forderungen desselben den Verstandesgebrauch regeln läßt. II-II, Qu. 135, a. 1, ad 2. So groß der Segen einer geordneten Liebe ist, ebenso groß ist der Fluch der ungeordneten.

Grad ihres Seinsgehaltes schließt sie die volle Neigung zum Wollen dieses ganzen Gegenstandes mit seinem ungeteilten Umfang in sich, so daß sie wahrlich eine unfehlbare Lenkerin der Verstandesurteile sein kann und dieselben nie ungünstig zu beeinflussen vermag. Die übernatürliche Liebe kann demnach auch in bezug auf die Materie der Handlung als eigengesetzlich angesehen werden, wir können und müssen in ihr den Urgrund der Pflichten suchen. Aus diesem Grunde ist das Almosen nicht bloß den Motiven nach, sondern auch in ihrem Ursprung, in ihrer Materie, kurz in ihrer ganzen Ausdehnung eine Liebespflicht. Aus Gott muß sie abgeleitet und um Gottes willen muß sie geleistet werden. Selbst dann, wenn sie vom evangelischen Gesetzgeber näher vorgeschrieben wird, geht sie nicht einfach hin in eine Rechtspflicht über, sondern untersteht der übernatürlichen Legalgerechtigkeit, der Gottesverehrung (religio), deren Aufgabe es ist, alles der Liebe dienstbar zu machen, ihre Intentionen und Befehle zu verwirklichen. Nur dann wird sie auf diesem Gebiet zu einer reinen Rechtspflicht, wenn die Liebe abgestorben ist und ihren Einfluß nicht mehr betätigt. Die Pflicht, dem evangelischen Gesetz sich zu unterwerfen, seine Vorschrift zu erfüllen, bleibt unverändert, die Abgabe des Überflusses zu wohltätigen Zwecken besteht weiter als eine von der Liebe verschiedene Pflicht, für deren Erfüllung oder Unterlassung man dem evangelischen Richter eigens, bloß als Bürger seines Reiches verantwortlich ist. Daß die irdische Stellvertreterin Christi, die Kirche, gegen die Unbotmäßigen machtlos ist, ändert an der Lage gar nichts. Die Abgabe des Überflusses bleibt eine Pflicht der evangelischen Legalgerechtigkeit für alle jene, die diesem Gesetz unterstehen. Da nun jedes evangelische Gebot in der Liebe wurzelt und deren Schutz direkt intendiert, können wir sagen, daß es als Regelung der Liebestätigkeit folgenden Sinn hat: bei dem Anblick des Elendes ist die Liebe nach ihrer Materie im Rahmen des Überflusses abzuwägen. Obwohl sie ihrem Motiv nach nicht abwägend, sondern impulsiv, nicht ausmessend, sondern maßlos vorzugehen geneigt ist, kann ihr kein Vorwurf der Pflichtverletzung gemacht werden, oder es ist durchaus kein Todeszeichen, wenn sie die Wohltätigkeit mit ihrem Überfluß und bloß mit ihm übt, selbst dann nicht, wenn andere Liebende für sich einen andern Maßstab wählen und auch ihre Lebensbedürfnisse mit dem Nächsten teilen.

Es ist daher die Beschränkung im Wohltun für den Überfluß durchaus nicht eine Pflicht, die die Liebe als solche vorschreibt, sondern eine Klugheitspflicht, die aus einem Ausgleich aller Bedürfnisse und Forderungen zustande kommt, dessen äußerste Grenzen das evangelische Gebot vorschreibt. Eine Wohltat, deren Materie bloß aus dem Überfluß entnommen wird, bleibt noch ein Liebeswerk, kann mit den Motiven der Liebe, mit deren eigener Kraft geleistet werden. Betrachten wir aber das evangelische Gebot bloß als eine Legalpflicht, so ist es eine Regelung der Besitzverhältnisse nach der Gerechtigkeit Gottes, die in seinem Reich wenigstens äußerlich herrschen muß, damit sein Aufbau, seine soziale Ordnung das Angesicht Gottes, des liebevollen Vaters, des für alle Glieder des Gottesreiches sorgenden Herrschers, an sich tragen könne. Im Reiche Christi gehört der Überfluß der Besitzenden den Armen, damit die Gerechtigkeit Gottes gewahrt bleibe und die Außenstehenden ihn nicht als einen parteiischen und ohnmächtigen Gott schelten können. Im bonum divinum sind Armut und Reichtum proportioniert enthalten und jedem als geeignete Mittel ausgemessen, sofern deren Gebrauch das ewige Heil jedes Einzelnen erheischt. In diesen Proportionen müssen sie aber von Gott jedem zugeteilt werden. Darum erheischt es seine Gerechtigkeit, daß der Reiche den Überfluß nur um der guten, gottgewollten Verwaltung willen habe, der Arme aber aus demselben entnehmen könne, was ihm zum bonum virtutis notwendig ist. In diesem Sinne ist also der letzte Grund des Almosens die Liebe Gottes zu den Menschen, seine Gerechtigkeit in der proportionierten Verteilung der irdischen Güter, für die Glieder des Gottesreiches aber ist Almosen eine Rechtspflicht der übernatürlichen Legalgerechtigkeit (religio), die der evangelische Gesetzgeber im Interesse seiner bedürftigen Untergebenen und zum Schutze der Ehre und Gerechtigkeit seines Vaters vorgeschrieben hat. Almosen ist daher eine Liebespflicht Gott und den Menschen gegenüber, wenn man die Kraft der Liebe in sich wirken läßt; es bleibt aber auch dann eine Pflicht Gott und der Gesellschaft gegenüber, wenn man der Liebe nicht zugänglich ist. Nur ist sie im letzten Fall eine Rechtspflicht, die in den Rechten Gottes auf seine Kinder und in seinen Rechten auf das Eigentum des Besitzers verankert ist. Die Wahl steht jedem auch im Gottesreiche frei.

Hieraus entnehmen wir, daß das Almosen, selbst als übernatürliches Tugendwerk, die Betätigung verschiedener Prinzipien voraussetzt und deshalb verschiedenartige Pflichten darstellt. Es ist eine Liebespflicht, sofern und weil es aus Motiven der Liebe und der Barmherzigkeit hervorgehen muß und nur in dieser Form vollkommen betätigt werden kann. Es ist eine Klugheitspflicht, da es in seiner Materie nach allen Forderungen des moralischen Lebens und mit Berücksichtigung aller übrigen Pflichten des Handelnden abgewogen und ausgemessen werden soll. Nur ist die hier regierende Klugheit jene evangelische Tugend, die für den morgigen Tag nicht sorgt, die Qual der Zukunft nicht kennt, sondern alles in Gottes Hände legt. Also eine Klugheit, die von der natürlichen real verschieden ist und sich mehr von der Liebe leiten läßt, als dieselbe leiten will. In seinem Urgrund ist es endlich eine Gerechtigkeitspflicht, da die Verwendung des Überflusses zu wohltätigen Zwecken die Gerechtigkeit Gottes verlangt, die keinen Menschen unversorgt lassen kann. Die Liebe ist ein Wollen Gottes in allen seinen Beziehungen, also auch in seiner Gerechtigkeit. Die Ansprüche der Gottesgerechtigkeit werden aber formell nicht durch die Liebe, sondern durch jene Kraft des menschlichen Tugendorganismus verwirklicht, die auf die Forderungen als solche reagiert, durch die Gerechtigkeit. Aus diesem Grunde ist das Almosen eine Gerechtigkeitspflicht, eine Notwendigkeit für den Besitzer, sich vor der austeilenden Gerechtigkeit Gottes zu beugen. Er tut dies unter dem Einfluß der Liebe, und die Liebe ihrerseits will eben die Erfüllung der Gerechtigkeit Gottes, sie will ihr zu ihrem Rechte verhelfen. Die beiden Kräfte des Tugendorganismus ergänzen sich gegenseitig. Die Liebe will Gerechtigkeit obwalten lassen, die Gerechtigkeit ist aber tätig, um Liebe üben, Gott nicht unwürdig, sondern ähnlich sein zu können. Eine solche Harmonie der Seelenkräfte erheischt die ungestörte Betätigung des moralischen Lebens. Solange Liebe vorhanden ist, ist die Gerechtigkeit frei, d. h. sie braucht auf jenes Prinzip nicht Rücksicht zu nehmen, das Hand auf sie legen und zur Betätigung zwingen kann. Sie steht unter dem Einfluß einer viel vollkommeneren Kraft, unter dem der Liebe, die sie unter allen Umständen unterstützt und in der Berücksichtigung der Rechte Gottes nie fehlen läßt. Ist aber die Liebe nicht mehr vorhanden, so steht der Mensch bloß der Gerechtigkeit

keit Gottes gegenüber, die auch dann Berücksichtigung verlangt und Forderungen stellt, wenn man sie aus Liebessmotiven nicht anerkennen will.¹

Die übrigen Arten der Liebe vermögen ihre Eigen gesetzlichkeit in bezug auf die Materie nicht zu behaupten. Sie müssen eine von sich verschiedene Führung haben, damit ihr Streben im allgemeinen, insbesondere aber im prudentialen Urteil, ein vernünftiges sein könne. Von der sinulichen Liebe ist dies ohne weiteres klar. Ihr müssen Zügel angelegt werden, damit das Vernunftgemäße nicht bloß in ihrem Streben, sondern indirekt auch in der Tätigkeit der übrigen Tugenden nicht gefährdet oder ganz zerstört werde.¹ Sie können nicht als Sittennormen dienen, sondern sie selbst müssen unterjocht und den moralischen Regeln dienstbar gemacht werden. Die Betätigung dieser Liebe, die Bestimmung solcher Liebespflichten ist demnach in bezug auf die Materie in allen Fällen von fremden Normen zu entnehmen.

Handelt es sich aber um die anderen Arten der Liebe, so ist das gleiche zu sagen. Als impulsives Streben trägt die Liebe die Prinzipien ihrer Rechtfertigung in einzelnen Fällen nicht in sich. Hat sie ein in jeder Beziehung aus geglichenes Objekt und besitzt sie die volle Kraft zu dessen Wollen und zu seiner Verwirklichung, so ist sie eine ge ordnete Liebe. Ist aber das Objekt nicht so bestellt, oder fehlt der Liebe, als Prinzip und Neigung, die Kraft, das selbe anzustreben und im vollen Umfang zu verwirklichen, so ist sie eine ungeordnete oder eine schwache Liebe, deren Mängel aus anderen Energiequellen ersetzt werden müssen. Jede Liebe, außer der übernatürlichen, ist mit anderen Worten kraft ihrer Natur auf andere Prinzipien angewiesen, die entweder den Ausgleich ihres Gegenstandes vornehmen oder ihre fehlenden Kräfte ersetzen. Nur so kann sie ein vernünftiges Streben sein, nur so kann sie durch ihr Ungestüm das Gleichgewicht der moralischen Tätigkeit nicht stören, nur so kann sie im Tugendorgan ismus einen gesunden, brauchbaren Nerv darstellen.

Wir haben nachgewiesen, daß den Ausgleich des Gegen standes der Menschenliebe die Legalgerechtigkeit der Natur vornimmt und im bonum commune humanum den Menschen vorlegt. Es verhält sich dasselbe zu den einzelnen Hand

¹ II-II, Qu. 123, a. 1.

lungen auf dem Gebiet der Menschenbeziehungen, wie das mit Gottes Wesen gegebene bonum divinum sich zu den Gottesbeziehungen derselben verhält. Das allgemeine Menschenwohl ist ebenso der Grund unserer Betätigung auf dem Gebiet des gesamten sozialen Lebens, wie Gott den tiefsten Grund derselben auf dem Gesamtgebiet der Sittlichkeit bildet. Ohne das bonum commune hätte unser prudentielles Urteil keinen Obersatz für die Bestimmung dessen, was im einzelnen Fall dem Nächsten, der Gesellschaft, aber auch uns selbst angemessen ist. Dies kann die Vernunft nur aus einer allgemeinen Norm ableiten, in der alle Forderungen der genannten Subjekte enthalten und vollends ausgeglichen sind. Deshalb muß der Betätigung der Liebe ein Ausgleich der Gerechtigkeit vorausgehen; sei es in der iustitia legalis der Natur, sei es in der iustitia legalis des Einzelnen. Es wird also der natürlichen Liebe ihr Objekt gegenständlich direkt vorgeschrieben, es bleibt ihr nun die Möglichkeit übrig, sich in bezug auf ihre Motive eigen gesetzlich zu betätigen, d. h. dasjenige, was die Legal gerechtigkeit vorschreibt, mit Liebe, aus Mitleid usw. auszuführen. Wird ihr also naturrechtlich die Abgabe des Überflusses vorgeschrieben, so kann sie noch immerhin die Liebesmotive betätigen, da die Legalgerechtigkeit nicht diese auslöschen, sondern bloß das Maß der Leistung vorschreiben will. Dies deshalb, da sie kraft ihrer Natur solcher Vorschriften bedarf. Deshalb sagt Thomas ausdrücklich,¹ daß der Gegenstand der bürgerlichen Liebe das allgemeine Wohl ist, in ihm lieben sich die Bürger. Diese Art der Liebe ist daher niedriger als die Legalgerechtigkeit, erteilt keine Befehle, sondern erhält solche von der iustitia legalis. Das Herz kann ungehindert von Mitleid gerührt, die Liebe zum Wohltun angeregt und die Hände zur Ausführung bewogen werden. Dies alles intendiert sogar die Legalgerechtigkeit, die bloß das Maß bestimmt, in welchem man Gutes wirken muß, die nähere Ausführung und die Motive aber dem Gutdünken überläßt. Es wird von ihr bloß gesagt, es könne sich niemand als Menschenfreund ansehen, der seinen Überfluß für die Bedürftigen nicht abgeben will. Bei dem Zurückhalten desselben beginnt die Hartherzigkeit, die eine Folge des verdorbenen Gerechtigkeitssinnes, der avaritia ist. Vor Gott und vor

¹ Quaest. Disp. de Caritate, a. 7.

der Gesellschaft ist also nur derjenige gerecht, der seinen Überfluß unter die Armen verteilt. Derjenige, der dies nicht tut, ist ungerecht, avarus, habbüchtig. Ist daher die menschliche Legalgerechtigkeit gezwungen, einzutreten und die Bürger mit ihren Rechtsmitteln zur Abgabe zu bewegen, so tut sie einer christlichen Gemeinde die größte Verdemütigung an. Die Christen sind zur Abgabe aus Gottesliebe, aus der pietas, d. h. aus der Vaterlandsliebe des Gottesreiches und aus naturrechtlichen Rücksichten zur Abgabe verpflichtet. Es ist nun ein furchtbare Zeichen des Todesreiches, des vollends ausgelöschten Tugendlebens, wenn fremde Gewalt an sie herantreten muß, um den Anteil der Armen abzufordern.¹

Von seiten des Motivs erheischt die Liebe eine Ergänzung, wenn ihre Neigung nicht den *wollen* Gegenstand erfaßt. Wie schwach in dieser Beziehung die natürliche Menschenliebe bestellt ist, haben wir schon betont. Die Natur konnte ihren größten Schatz, das allgemeine Menschenwohl, nicht einer solchen schwachen Kraft und einer so labilen Stütze überlassen. Daher wies sie dessen Schutz Rechtsfaktoren zu, die jene, die ihre im *bonum commune* enthaltenen Pflichten nicht erfüllen, überführen und die Hand auf sie

¹ In seinem Kommentar zu II-II, Qu. 32, a. 1, ad 2, betont Cajetan mit Recht, daß eine niedrigere Norm auf dem Gebiet einer höheren nichts zu schaffen und zu ordnen hat, wenn man die Motive betrachtet, wohl aber in bezug auf die Materie. Ist z. B. ein Liebesakt zur Gültigkeit einer Tätigkeit der Gottesverehrung nötig (z. B. Liebe bei der Rechtfertigung), so vermag die religio wohl den Akt materiell vorzuschreiben, ihn zu verordnen, tatsächlich wird sie aber selbst von der Liebe dazu bewogen, dies zu verlangen. Ist aber die Liebe nicht vorhanden, so trifft die objektive Legalgerechtigkeit des Reiches Gottes (die religio) die Verfügung, daß ihre Materie der Rechtfertigung genetisch vorausgehe. Es wird daher der Liebe durch diesen Befehl kein Unrecht angetan, im Gegenteil, ihre formelle Verwirklichung wird hiedurch intendiert. Ebenso ist es, wenn wegen Mangel an Li-be die positive Legalgerechtigkeit genötigt ist, die Materie der Wohltat zu ordnen und zu erzwingen. Sie begeht hiedurch keinen Übergriff, wohl aber sündigen gegen die Gerechtigkeit Gottes diejenigen, die infolge ihrer Lieblosigkeit die positive Gewalt zu solchen Eingriffen zwingen. Sagen wir daher, daß die Abgabe des Überflusses die natürliche Legalgerechtigkeit erheischt, so lassen wir eine niedrige Norm auf dem Gebiet eines höheren nicht schaffen, sondern wir stellen nur die Harmonie zwischen Natur und Übernatur dar und wir zeigen, wie die Natur selbst dafür sorgt, daß die Liebe unter den Menschen bewahrt bleibt und wie sie die Gesellschaft für jene Fälle mit Vollmacht versieht, in welchen dieselbe sich durch die höheren Normen nicht beeinflussen lassen will.

legen können. Es gehört dies auch zur Unvollkommenheit der natürlichen Menschenliebe, damit die Vorzüge der übernatürlichen caritas um so mehr auffallend. Es ist daher geradezu eine Notwendigkeit, daß diese Art Liebe gegenständlich, in bezug auf ihre Materie von anderen Normen abhänge, damit sie sich nach ihrem formellen Objekt, ihren Motiven nach vernünftig betätigen könne.

Das Almosen ist also eine Liebespflicht, da unter allen Umständen die Barmherzigkeit und die Liebe die Pflicht haben, sich zum Mitleid und zur werktätigen Hilfe zu bewegen oder bewegen zu lassen. Seine Grundlage ist aber gegenständlich nicht durch die Liebe geregelt, sondern durch die Gerechtigkeit Gottes, die allen Menschen das proportionierte Wohl zukommen lassen will. Das Wollen dieser Gerechtigkeit Gottes bewegt den Menschen, das Wohl seines Nächsten nicht zu hindern, sondern zu fördern, ihm das von Gott ausgemessene proportionierte Wohl zu gönnen, sein ius utendi sowohl als Arbeit als auch als Wohltat zu ermöglichen. Gott spricht aber zum Menschen als Herr der Natur und als Begnadiger, als Herr der Übernatur. In der letzten Eigenschaft übt er seine Rechte durch sich selbst aus. Er gibt sich als Gegenstand, Motiv und Wertmesser des Wollens für alle Beziehungen des sittlichen Lebens, auch für jene des ius utendi. In eigener Person hütet er die ganze moralische Ordnung. Lohn und Strafe teilt er selbst aus — nach Vollendung des „*motus creaturae rationalis*“, des Strebens nach der Verwirklichung seines Ebenbildes im Menschen. Jeder kann dieser Gnade teilhaftig werden und Gott allein sich unterordnen, so daß ein Konflikt mit geschaffenen Autoritäten und Mächten gar nicht möglich sein kann. Als Herr der Natur hat aber Gott seine Rechte der Gesellschaft delegiert, da er sich nicht in eigener Person als Gegenstand, Wertmesser und Motiv gab, sondern in der Form von *bonum commune humanum*, in einem Abglanz seiner Gerechtigkeit, das irdische Leben überstrahlen und ordnen wollte.¹ Daher sind alle, die seine unmittelbare

¹ Das *bonum commune divinum* ist Gott selbst als Gegenstand und Prinzip einer übernatürlichen Seligkeit, zu der jeder Mensch berufen ist. In diesem *bonum* sind daher alle Ansprüche und Forderungen der Menschen auch auf dem Gebiet der irdischen Güter

Führung nicht wollen, jenen untergeordnet, die das Schwert tragen. Ihre Schuld ist es, wenn sie dessen Schärfe fühlen müssen!

Hieraus folgt, daß es direkt ein Irrtum ist, von den Gottesbeziehungen der menschlichen Tätigkeit zu sprechen, die Gerechtigkeitsbeziehungen aber denselben nicht zu unterstellen. Die Gerechtigkeit Gottes verfügt über die proportionierte Verteilung der irdischen Güter, sie verlangt eine derartige Verwaltung derselben, wie wir oft erwähnt haben. Die Liebe auf dem übernatürlichen, die iustitia legalis auf dem natürlichen Gebiet wollen diese Gerechtigkeit Gottes. Diese formell zu betätigen, das Ebenbild des gerechten Gottes im Menschen zu verwirklichen ist nicht ihre Aufgabe, sondern kommt jenen Kräften zu, die man iustitia particularis nennt und die unter dem bewegenden Einfluß der Liebe und der Legalgerechtigkeit handeln. Man kann wohl von verschiedenen Graden ihrer Wirksamkeit sprechen, betätigt müssen sie aber werden, sooft es sich darum handelt, die Gerechtigkeit Gottes abzukonterfeien oder deren Beziehungen in die Tugendakte hineinzutragen.¹

nach diesem Maßstab ausgeglichen und von den einzelnen für sich und für andere als solche anzustreben. Das bonum commune humanum ist bloß ein Abglanz Gottes, etwas Geschaffenes, das Gegenstand und Prinzip der irdischen Glückseligkeit und des zeitlichen Wohles der Menschheit ist. Es sind in ihm alle Ansprüche und Forderungen der Menschen nach diesem Maßstab (zeitliches Wohl) ausgeglichen und enthalten. Die beiden bona schließen sich gegenseitig nicht aus, da sie die gleiche Gerechtigkeit Gottes darstellen, wenn auch in verschiedener Form und für verschiedene Gebiete. Sie ergänzen sich gegenseitig. Daher müssen wir dem hl. Thomas dankbar sein, daß er die Übereinstimmung der beiden bona in unserer Frage dadurch nachgewiesen hat, daß er vom Standpunkt des bonum commune humanum an die Besitzer die gleichen Forderungen stellt, die der evangelische Gesetzgeber an sie gestellt hatte.

¹ Es ist ein Angelpunkt der thomistischen Doktrin, daß jede Potenz, jede Kraft nur nach ihren Proportionen, nur nach ihrem eigenen Seinsgehalt betätigt werden kann. Dort also, wo etwas sub ratione boni durch den Verstand vorgelegt wird, betätigt sich die Liebe, deren Gegenstand das bonum secundum absolutam considerationem ist. Legt aber der Verstand etwas sub ratione boni debiti vor, so ist die proportionierte Kraft in der iustitia zu erblicken. Der Gegenstand der Gerechtigkeit ist aber das Recht, das ius, das iustum. Daher stehen wir in solchen Fällen Rechtspflichten gegenüber, wenigstens in bezug auf die Materie. Das Recht schreibt die Motive nicht vor. Daher kann die Materie auch unter den Motiven einer andern Tugend, z. B. der Liebe, geleistet werden. So wird sowohl dem Recht als auch der Liebe Genüge geleistet. Vgl. S. 18, Fußnote.

Daher müssen sie auch ihren proportionierten Anteil beim Almosen haben, selbst sofern es ein Liebesakt ist. Denn schließlich will man durch das Almosen in einzelnen Fällen die Gerechtigkeit Gottes, die sich im *bonum commune divinum* oder im *bonum commune humanum* offenbart, auf die Erde herabholen. Nur ihre Motive können bei diesen Tugendwerk gänzlich zurücktreten und jenen der Liebe ihren Platz abtreten. Das Almosen ist nämlich ein Tugendakt, dessen Materie die Hilfe, das gute Werk ist, dessen moralischer Wert von den Umständen, seine species aber von den Motiven abhängt. Der hl. Thomas nennt jenes gute Werk, dessen Motiv die Liebe ist, Almosen. Damit ist die Frage der Artbestimmung des Almosens entschieden. Jede weitere Tugend und jedes andere Motiv hat nur über die Materie des Almosens (*eleemosyna materialiter*), über das gute Werk, die Verfügung und überträgt auf dasselbe seine eigene Artbestimmung. So wird die Hilfe, das gute Werk ein Akt der Gerechtigkeit, Gottesverehrung usw. und hört auf, ein formeller Liebesakt zu sein, da die Liebe sich nicht mehr elicitive, sondern bloß als oberste Bewegerin des moralischen Lebens betätigt und den Akt begleitet.¹ Es wird aber auch das gute Werk nicht mehr schlechthin Almosen heißen, sondern Opfer, Genugtuung, Pflichterfüllung usw. Aus diesem Grunde kann bei der Leistung eines guten Werkes die Tugend der Gerechtigkeit sich formell betätigen, die Materie *sub ratione debiti* betrachten und in dieser

¹ Man vergleiche, was wir auf S. 18, 19, Anm. 1, gesagt haben. Dasselbe gilt, wenn die Liebe zurücktritt, im Herzen nicht vorhanden ist oder ihre Eigengesetzlichkeit zu behaupten nicht imstande ist. Das von der Gerechtigkeit Gottes oder dem *bonum commune* ausgemessene Werk muß geleistet werden, auch ein liebloser und unbarmherziger Mensch muß Almosen (*materialiter*) geben. Ein Unglück für ihn, daß er ein solches nicht formaliter geben kann. (II-II, Qu. 32. a. 1, ad 1.) Die Pflicht der Gerechtigkeit bleibt für ihn, und in jenen beiden Fällen, die Thomas II-II, Qu. 32, a. 5, vor Augen hat, muß er das ausgemessene gute Werk leisten, und wenn er dies nicht tut, so kann er dazu gesetzlich gezwungen werden. Diese zwei Fälle sind aber die extrema *necessitas* und der vorhandene Überfluß. Im ersten Fall ist er einer bestimmten Person gegenüber *ex iustitia naturali*, im zweiten aber der Gesellschaft gegenüber *ex iustitia legali naturali et divina* zur Leistung verpflichtet. Diese Fälle ausgenommen, ist er nicht ungerecht, sondern bloß hartherzig, lieblos oder „schmutzig“, wenn er einzelnen Bittstellern keine Gabe reicht. Zum Verständnis unseres Gedankenganges möge man den hl. Thomas eventuell mit den Kommentaren Cajetans und mit seiner Schrift *De eleemosyna* studieren.

Form mit Liebe, unter dem Einfluß dieser universellen Kraft, dem Nächsten anbieten. Zusammenfassend möchten wir nun über das Almosen folgendes feststellen:

1. Das Almosen ist formell ein Liebesakt. Es stammt dasselbe von der Liebe elicitive, und solange es ein direkter Akt derselben ist, kommen alle anderen Tugenden und Normen nur sekundär in Betracht. Almosen in dieser Form kann nur von der Liebe vorgeschrieben und ausgeführt werden, und das Recht kann über dasselbe in keiner Weise verfügen. Dies hängt mit der Eigengesetzlichkeit der Liebe zusammen. Kann sie dieselbe nicht behaupten, so ist eben kein formelles Almosen mehr vorhanden, sondern bloß der Materie nach.

2. Die Leistung des formalen Almosens ist immer ein debitum morale, eine Sittenpflicht der Liebe, der Klugheit und der Freigebigkeit, so daß selbst die formellen Ansprüche (die Motive, die ratio debiti legalis) von dieser Eigengesetzlichkeit der Liebe aufgesogen werden können und von der übernatürlichen Liebe tatsächlich auch aufgesogen werden. Die Forderungen des Rechtes und der Gerechtigkeit sind in solchen Fällen bloß materiell vorhanden, formell werden sie von der Liebe geleistet. Die Liebe kennt aber für sich nur ein debitum morale, die Rücksicht auf ihren eigenen Seinsgehalt. So wird sie formell zur Leistung getrieben aus Rücksicht auf Gott, wo sie den Ausgangspunkt wie auch den Ruhepunkt ihrer Tätigkeit findet. Es steht also in solchen Fällen dem Leistenden nicht ein Forderungssubjekt gegenüber, dessen Rechte er nur um seinetwillen beachten und erfüllen müßte. Er muß vielmehr entweder die Rechte, die Gott auf den Bittsteller hat, berücksichtigen oder seine eigenen Tugenden, seinen eigenen sittlichen Wert, die ohne eine Hilfeleistung nicht unversehrt bestehen könnten.

3. Steht aber ein Forderungssubjekt dem Handelnden gegenüber, so hört das formelle Almosen auf. Es ist nur materiell, dem zu leistenden guten Werke nach, vorhanden, formell wird es eine Wohltat der Gerechtigkeit darstellen.¹

¹ Wir betonen nochmals, daß die eigengesetzliche Liebe das Formale des Rechtes auch in diesen Fällen aufsaugen kann. Wir wollen nur sagen, daß der tiefste Grund der Leistungspflicht nicht mehr ein debitum morale, sondern ein debitum legale ist, obwohl gar nichts im Wege steht, solche Pflichten auch mit der Ausrüstung des debitum morale auszuführen.

Solche streng rechtliche Forderungssubjekte sind aber in folgenden Fällen vorhanden:

a) Die Gesellschaft, richtiger die Armen (alle Wohltätigkeitszwecke) derselben, im kollektiven Sinne. Mit dem Forderungsrecht derselben ist der Überfluß des Eigentums naturrechtlich und vom positiven ius divinum belastet.¹ Die Abgabe desselben oder die Verwaltung ist ein Akt der Legalgerechtigkeit, die ja ebenso unter dem Einfluß der Liebe handeln soll als die übrigen Tugenden, und die die Tätigkeit der Liebe nicht zu hindern, sondern zu fördern beabsichtigt. Durch diese Legalgerechtigkeit wird die Materie bestimmt, aus welcher die Liebe dasjenige entnimmt, was zur Hebung des Elendes notwendig ist.²

b) Der einzelne Mensch in der äußersten Not. In diesem Falle ist der Mensch nicht als Person und Prinzip, sondern bloß als Individuum von der Natur mit einem ganz bestimmten Benützungsrecht ausgerüstet. Das Maß seiner Lebensbedürfnisse ist nicht nach seiner persönlichen Proportion, sondern nach den momentanen individuellen Ansprüchen bestimmt und von der Natur ihm zuerkannt worden. Dieses Recht muß von jedem Besitzer respektiert werden und zu dessen Erfüllung wird er durch seine iustitia particularis geneigt und getrieben. Steht ein einziger Besitzer einem solchen Forderungssubjekt gegenüber, so ist er auf Grund der Tauschgerechtigkeit verpflichtet, zu seinem Überfluß zu greifen, um aus demselben das Benützungsrecht seines Nächsten zu ermöglichen. Sind aber mehrere vorhanden und zugänglich, so betätigt sich in den Einzelnen die iustitia distributiva, deren Aufgabe es ist, Last und Vorteil proportioniert zu verteilen. Dasselbe wäre auch von den Fällen der necessitas quasi extrema zu sagen, in welchen das Benützungsrecht des Nächsten den Besitzern nicht in Form von genau umschriebenen individuellen Lebensbedürfnissen entgegentritt. Daher können sie nicht Objekt der Tauschgerechtigkeit sein, die auf Gleichheiten eingerichtet ist, sondern nur ein solches der iustitia distributiva, die die Proportionen beachtet und setzt.

In allen diesen Fällen wird demnach nicht ein formelles Almosen gegeben, es wird nicht ein debitum morale, sondern ein

¹ II-II, Qu. 66, a. 7; ib. Qu. 87, a. 1, ad 4.

² Aus diesem Grunde führt der hl. Thomas den Überfluß als einen selbständigen Grund des Almosens an, nicht für die Einzelfälle, sondern für deren Gesamtheit. II-II, Qu. 32, a. 5; ib. Qu. 118, a. 4, ad 2.

debitum legale erfüllt, mit selbstverständlicher Beibehaltung der aktuellen oder möglichen Beeinflussung durch die Liebe.

Niemals können aber einzelne Menschen in ihrer gewöhnlichen Not als Rechtssubjekte für die Forderung der Wohltat auftreten. Ihnen gegenüber kann und soll nur das Almosen als gutes Werk gelten. Die Gesamtheit dieser Menschen ist, wie wir gesagt haben, ein Rechtssubjekt des Überflusses im allgemeinen, ihre Versorgung aber eine Aufgabe der iustitia distributiva der Gesellschaft. Nehmen daher die Besitzer selbst die Verteilung ihres Überflusses unter den Armen vor, so sind in ihnen Liebe, Klugheit und Freigebigkeit tätig und erfüllen die Forderungen der natürlichen oder übernatürlichen Legalgerechtigkeit, und das Gebot des Almosens wird für sie verpflichtend nach den allgemeinen Regeln der affirmativen Gesetze.

Daher ist das Almosen seiner Materie nach eine durch das Recht geregelte Pflicht, das bestimmt, daß der Überfluß für soziale Zwecke verwendet werde. Formell aber ist es eine Liebespflicht, die in einzelnen Fällen aus oder mit den Motiven der Liebe geleistet werden soll. Hierüber ist das Almosen, wie Thomas ausdrücklich betont, bloß ein Teil der christlichen Wohltätigkeit, eine eigene Form derselben, so daß diese einen größeren Umfang hat als das Almosen. Daher sagt er: „Dare eleemosynam de superfluo est de pracepto“, der Überfluß aber in seinem ganzen Umfang ist für die Gesamtwohltätigkeit beschlagnahmt und rechtlich belastet.

* * *

Bei jeder Pflicht müssen wir drei Momente unterscheiden: 1. Die Einschränkung der Freiheit. Hierin unterscheidet sich die Pflicht von den Räten und von den übrigen moralischen Tätigkeiten, bei denen die Handlung einer vollen Selbstbestimmung überlassen ist. In dieser Beziehung heißt die Pflicht obligatio. 2. Den Gegenstand der vorgeschriebenen Handlung, der mit dem allgemeinen Namen „debitum“ bezeichnet wird. 3. Die Motive (ratio formalis) der Tätigkeit, von denen die Mannigfaltigkeit und die Artunterschiede der einzelnen Pflichten entnommen werden. Unter diesem Gesichtspunkt haben wir die Pflichten bisher betrachtet¹ und ihre Eigengesetzlichkeit behauptet. Jede Tugend vermag sich nur nach ihrer eigenen ratio formalis zu betätigen und

¹ Vgl. auch S. 16 ff. u. S. 18, Fußnote.

behält ihre Artbestimmung, selbst wenn sie unter dem Einfluß einer höheren moralischen Kraft steht und so an deren species teilnimmt.¹ Aus diesem Grunde ist die ratio formalis, in sich betrachtet, für die Bestimmung der Pflicht als solchen, völlig belanglos. Sie informiert die Handlungen, die nach Vorschrift oder aus eigenem Antrieb geleistet werden, auf die gleiche Weise. Daher müssen wir die allgemeine, für das moralische Gebiet gleichsam transzendentale Bestimmung und Benennung der „Pflicht“ einer universellen Kraftquelle des sittlichen Lebens entnehmen, der sie an sich und wesentlich (per essentiam) zukommt, und von der sie auf andere Tugendübungen übertragen wird. Die einzelnen moralischen Tätigkeiten heißen demnach „Pflichten“ nur durch ihre Teilnahme (per participationem) an der Artbestimmung dieser Kraftquelle, und es wird durch diese Benennung ihre Beziehung zu derselben nahegelegt und ausgedrückt. Diese Quelle ist die Gerechtigkeit, so daß jede Pflicht in derselben verankert ist und jede Tugendübung, die pflichtgemäß geleistet werden soll, in irgendeiner Beziehung in das Rechtsgebiet gehört.

Die Gerechtigkeit ist die einzige moralische Kraft, deren eigenster Gegenstand und ratio formalis das Recht ist. Dieses äußert sich aber für den einen Teil als Forderung, für den andern aber als Pflicht, so daß die beiden Begriffe im debitum identisch sind, so wie korrelative Begriffe identisch zu sein pflegen und können. Die Bestimmung „Pflicht“ gehört daher wesentlich (per essentiam) dem Rechtsgebiet an, anderen Leistungen aber kommt sie nur infolge einer Beziehung (per participationem) zur Gerechtigkeit zu. Von einer Pflicht können wir nur dann reden, wenn ein Forderungssubjekt vorhanden ist, dessen Rechte die Leistung vorschreiben und regeln. Ist ein solches nicht vorhanden, so ist die Freiheit nicht gebunden, so kann man von Pflichten nicht reden.

Als obligatio ist jede Pflicht in den Rechten Gottes verankert. Der Maßstab der menschlichen Handlungen ist die Legalgerechtigkeit Gottes, das ewige Gesetz, das den tiefsten Grund und die letzte Regel jeder geschöpflichen Tätigkeit bildet. Gott hat das Recht zu fordern, daß das gesamte moralische Leben des Einzelnen und der Gesellschaft

1 Ist der Gegenstand der Handlung zweier Pflichten identisch, wie dies bei der Liebe und bei der Gerechtigkeit oft der Fall ist, so steht nach dem Gesagten nichts im Weg, daß die niedrigere Pflicht auch in bezug auf die Motive der höheren den Platz einräume.

sich seinen Plänen füge. Daher kann der Mensch nur im Namen Gottes in seiner Freiheit eingeschränkt, verpflichtet werden, daher ist jede Pflicht in den Rechten Gottes auf seine Geschöpfe vorgebildet, durch dieselben begründet. Aus diesem Grunde ist jede Pflichtverletzung ein Vergehen gegen das Recht Gottes, also eine Ungerechtigkeit. Deshalb ist jede Pflicht, mag sie den niedrigeren Forderungssubjekten gegenüber bloß als debitum morale gelten, Gott gegenüber ein debitum legale,¹ dessen Erfüllung er als Herr des Universums fordert, und dessen Leistung im bonum commune Universi vorgebildet und begründet ist.

Als obligatio bedeutet demnach eine Liebes-, Klugheits-, Tapferkeitspflicht usw. die Notwendigkeit, die betreffenden Tugenden nach ihrer eigenen ratio formalis zu betätigen, da deren Leistung die Legalgerechtigkeit Gottes von dem Menschen fordert.² Dasselbe ist von der Pflicht als debitum zu sagen.³ Werden Leistungen der Liebe, der Klugheit usw. als Pflichten vorgeschrieben, so ist Gott, da solche Materien im bonum commune Universi enthalten sind, im strengsten Sinne des Wortes berechtigt, dieselben zu fordern, für deren Unterlassung, als für eine Verletzung der moralischen Ordnung, Strafen zu verhängen.

Die Legalgerechtigkeit Gottes ist ferner der Urgrund der Rechte seiner Geschöpfe, die in derselben vorgebildet, in ihr enthalten und daher als deren Wirkungen von Gott direkt intendiert sind. Aus diesem Grunde gehört die Pflicht sowohl als obligatio als auch als debitum nicht nur dem Gebiet der Gerechtigkeit Gottes, sondern auch jener der Geschöpfe an. In dieser Beziehung wird demnach etwas „Pflicht“ genannt, je nachdem es zu irgendeiner Art der Gerechtigkeit gehört, bei der das Geschöpf als Forderungs-subjekt in Betracht kommt. Wir reden aber von einer Gerechtigkeit im metaphorischen, abgeschwächten und im

¹ Ob und inwiefern Gott gegenüber ein debitum morale vorliegen kann, mag hier dahingestellt bleiben. Diese Frage wird man verschieden beantworten, je nachdem man sie kasuistisch oder metaphysisch behandelt.

² Geschieht die Regelung der Pflichten durch die positive Legalgerechtigkeit, so wird von den eigenen Motiven der Handlung nicht notwendig abgesehen (vgl. S. 18). Nur für den Rechtspositivismus sind solche eigene rationes formales belanglos.

³ Die Pflicht als obligatio ist hauptsächlich in der iustitia legalis, als debitum aber in der iustitia particularis verankert, die die Lasten nach Proportionen und Gleichheiten verteilt.

eigentlichen Sinn. Daher sind auch die debita, die Pflichten dreifacher Art. In dieser Hinsicht bedeutet also eine Liebes-, Klugheitspflicht usw. ein Werk, das irgendeinem geschöpflichen Subjekt, zu dessen Ansprüchen dasselbe in Beziehung steht, zu leisten ist. Je nachdem also das Forderungssubjekt solcher Pflichten ein „anderes“ und das Fundament seiner Ansprüche die ratio debiti ad alterum ist, weisen die Pflichten auf die Gerechtigkeit hin und enthalten eine Beziehung zu einem Subjekt, das die betreffenden Akte zu fordern, deren Unterlassung aber zu bestrafen berechtigt ist.

In dieser Hinsicht sind demnach die Pflichten gegen sich selbst (operatio interior) nur im übertragenen Sinne Pflichten, da sie Gegenstand der iustitia metaphorica sind. Sie sind nur Gott gegenüber Pflichten zu nennen, da er, seine Gerechtigkeit es erfordern, daß der Mensch mit allen jenen moralischen Werten ausgerüstet sei, die ihn zu einem Ebenbilde Gottes gestalten. Sehen wir von diesen Forderungen Gottes ab, die die zu leistenden Werke vorschreiben, so fällt jede Einschränkung der menschlichen Freiheit, so ist der Mensch ohne jede Verpflichtung, so ist er autonom, so ist für ihn nur die eigene Willkür maßgebend. Für die Erfüllung oder Unterlassung solcher Pflichten ist also der Mensch nicht sich selbst, sondern Gott verantwortlich, und es werden dieselben nur dadurch zu eigentlichen, strengen Pflichten, daß Gott sie fordern kann. Es steht nichts im Weg, daß man diese Pflichten der menschlichen Gesellschaft gegenüber moralische Pflichten nenne, da die Grundlage derselben die eigene Tugendhaftigkeit ist. Daher kann die Gesellschaft von ihren Gliedern erwarten, wenn sie dies auch nicht vorschreiben kann, daß dieselben in sich tugendhaft seien und sich hierdurch für das gemeinsame Leben geeignet machen. Ein in sich, also vor Gott, gerechter Mensch ist immer der beste Staatsbürger.

Die abgeschwächten Pflichten (debita moralia) sind Gegenstand einzelner potentieller Teile der Gerechtigkeit. Sie gehören zwar zu den äußeren Tätigkeiten (operatio exterior) und beziehen sich daher auf den Menschen in seiner sozialen Wirksamkeit. Nur vermögen weder die Gesellschaft noch ihre einzelnen Glieder als ein strenges Forderungssubjekt für solche Werke aufzutreten, dieselben vorzuschreiben. Es ist hier bloß eine Pflicht für den Handelnden, sich im Interesse der Erleichterung des sozialen Lebens auch den Menschen gegenüber als tugendhaft und unbescholten zu

zeigen.¹ Der Charakter einer Pflicht tritt hier demnach infolge der *operatio exterior* auch in bezug auf die geschöpflichen Relationen mehr zum Vorschein als bei den metaphorischen Pflichten, ihre bindende Kraft erhalten sie aber wieder nur von ihrer Beziehung zu Gott, der es gebieterisch vorschreibt, wahrhaftig im Lebenswandel, freigebig in der Güterverwaltung usw. zu sein. Wird also die Bestimmung „moralische Pflicht“ auf die Materie anderer Tugenden übertragen, so heißt dies soviel, daß man für solche Werke bloß vor Gott verantwortlich ist, durch deren Erfüllung oder Unterlassung aber die Hochschätzung oder die Verachtung der Menschen verdient Solche Pflichten sind demnach keine Räte, sondern wahre *debita*, über die aber ein menschliches Forum keine Jurisdiktion ausüben kann. Sie sind ferner Pflichten im abgeschwächten Sinne den Menschen gegenüber, obwohl sie strenge, eigentliche Pflichten Gott gegenüber genannt werden müssen.

Die eigentlichen Pflichten (*debita legalia*) sind Gegenstand der drei Arten der Gerechtigkeit sowie jener potentiellen Teile derselben, die ein eigenes Forderungssubjekt voraussetzen (Gottesverehrung, Vaterlandsliebe usw.). Hier sind nicht bloß die Rechte Gottes maßgebend, sondern auch jene der Geschöpfe, so daß solche Pflichten auch von einem menschlichen Forum vorgeschrieben und in ihrer Erfüllung oder Unterlassung belohnend oder strafend kontrolliert werden können. Daß viele Tugendwerke auch in dieser Beziehung zu wirklichen Pflichten gemacht werden können, haben wir betont. Alles, was im *bonum commune divinum* enthalten und von Gott gefordert wird, gehört hierher. Daher sind selbst jene Leistungen, die dem Geschöpf gegenüber keine strenge Forderung darstellen, von Gott aber vorgeschrieben werden, wahre, eigentliche Pflichten für das Rechtsgebiet Gottes.² Wegen dieser Universalität der Rechte Gottes vermag jene moralische Kraft, die in allen Handlungen die Gottesbeziehungen durchsetzen will, die Liebe, so souverän vorzugehen, wie wir beschrieben haben. Daher ist jede Liebespflicht mit einer Gottesrechtspflicht identisch,

¹ Die Leistung solcher Werke und daher die Einschränkung der Freiheit stammt hier nur aus den Forderungen des eigenen Wertes. Deshalb sind sie Pflichten im abgeschwächten Sinne. Da aber hier nicht bloß der Wert des Menschen in sich und vor Gott in Betracht kommt, sondern auch vor der Gesellschaft, sind diese Werke nicht im übertragenen, sondern im eigentlichen Sinne Pflichten.

² Gott gibt seine Vorschriften nicht bloß durch positive Gesetze, sondern auch und hauptsächlich durch die Stimme des Gewissens.

nur wird sie infolge der *ratio formalis* der Liebe als Freundschaftsbezeugung, nicht aber als Knechtesdienst geleistet. — Hierher gehört ferner alles, was im *bonum commune humum* enthalten ist. Die Leistung solcher Werke ist ein *debitum legale*, eine strenge Rechtspflicht, deren Erfüllung die menschliche Legalgerechtigkeit erheischt. Daß der heilige Thomas die Belastung des Eigentums und die Pflichten des Eigentümers unter den Schutz dieser strengen Gerechtigkeit gestellt hat, haben wir bewiesen. Der einzelne Besitzer hat einzelnen Menschen gegenüber nur moralische Pflichten, der Gesamtheit der Besitzlosen und der Gesellschaft gegenüber ist er indessen mit strengen Rechtspflichten, mit *debita legalia* belastet.

Man kann das Eigentum als einen von jeder Verpflichtung und Belastung befreiten Gegenstand auffassen, der nur individuellen Bedürfnissen und Gelüsten dienen soll. Dies ist die heidnisch-kapitalistische Stellungnahme. Man kann auch denken, daß es für den Eigentümer ein Rat ist, seinen Besitz dem *usus* der Besitzlosen zugänglich zu machen. Hier muß bloß nachgewiesen werden, daß das natürliche *ius utendi* durch das positiv-rechtliche Eigentum gelöscht wurde. Denn bleibt es als ein Recht bestehen, so kann man nur von Pflichten und nicht von bloßen Räten reden. Daß hinter der oft betonten Unterscheidung zwischen Rechts- und Liebespflichten dieser Wunsch verborgen ist, vermutet man nicht grundlos. Spricht man aber von den Pflichten, die dem Eigentum anhaften, so möge man nicht vergessen, daß jede Pflicht nur kraft ihrer Beziehung zur Rechtsordnung so genannt wird. Man muß daher das Prinzip der Rechtsordnung angeben, unter dessen Schutz man diese Pflichten stellt. Sie gehören bestimmt nicht zur *iustitia metaphorica*, da ihr Gegenstand die *operatio exterior* ist. Man kann sie auch nicht dem Gebiet der abgeschwächten Formen der Gerechtigkeit zuweisen, da sie einerseits infolge des *ius utendi* bestimmte Forderungssubjekte voraussetzen, andererseits aber einem so schwachen Schutz, wie die Rücksicht auf die eigene Tüchtigkeit und Tugendhaftigkeit ist, nicht überlassen werden können. Ein so hohes Gut, wie das *bonum commune* ist, das ohne Sicherstellung des allgemeinen Benützungsrechtes nicht bestehen kann, verlangt die Verankerung in ein anderes, festeres Rechtsgebiet. Will man letzteres in den Rechten Gottes bezeichnen, so sind wir damit vollständig einverstanden. Diese Liebespflichten des Eigentums

sind die schönsten. Sie sind aber auch die bestimmtesten. Die Grenzen des zu diesem Zweck zu verwendenden Teiles des Eigentums sind nämlich nach Thomas im evangelischen Überfluß genau umschrieben. Was überflüssig ist, soll dem gemeinsamen ius utendi zugänglich gemacht werden. Man möge aber die Menschen mit jener Kraft ausrüsten, die diese Gottesrechte hochachtet. Weil man dies nicht vermag, und das bonum commune sichergestellt werden muß, müssen die Pflichten des Eigentums auch in jener Rechtsquelle verankert sein, die der menschlichen Macht zugänglich ist. Verpflichtet also das Eigentum, so mag man seine Belastung wie immer nennen, sie ist letzten Endes in den Rechten des bonum commune, der Gesellschaft, verankert und ist somit eine Rechtspflicht nicht bloß vor Gott, sondern auch vor der Sozietät. Als obligatio stammt sie von der iustitia legalis der Natur, als debitum aber von der iustitia distributiva derselben. Daher mußte Thomas schließen: „Res, quas aliqui superabundanter habent, ex naturali iure debentur pauperum sustentationi.“

* * *

Der hl. Thomas nimmt die Einteilung der Pflichten im Rahmen der Gerechtigkeit vor. Für ihn sind Recht und Sittlichkeit, Recht und Liebe keine feindlich getrennten, sondern sich gegenseitig ergänzende Gebiete. Das Recht, der Ausgleich der gegenseitigen Interessen, ist die Grundlage der Liebe, die Liebe aber setzt in die menschlichen Handlungen jene Beziehungen, die das Recht zu verwirklichen nicht imstande ist. Erlöscht sie ganz, so bleiben die Bestimmungen des Rechtes sowohl dem Gegenstande als auch den Motiven nach. Thomas will nichts anderes als das gemeinsame ius utendi auf alle Weisen, die für die Moral in Betracht kommen können, schützen. Man kann das Eigentum als Gottesfreund und als Menschenfreund entlasten, dasselbe sozial verwenden. Tut man dies nicht, so kommt die iustitia legalis, deren Hauptaufgabe es ist, Pflichten vorzuschreiben, und stellt ihre Forderungen bloß im Namen des Rechtes. Denn nur nach ihren Vorschriften hat der Mensch Zutritt zu den Gütern der Natur, und daher steht er vollends unter ihren Sanktionen, sowohl im Erwerb als auch in der Verwaltung seines Besitzes.

Fünftes Kapitel

VERWALTUNG DES EIGENTUMS MIT RÜKSICHT AUF DIE BESTIMMUNG DES LEBENSSTANDARDS

Die Frage kann in einem doppelten Sinne gestellt werden. Was kann der einzelne Mensch von der Natur und von der Gesellschaft für seinen Lebensunterhalt erwarten? Dies ist der erste Teil des Problems. Der zweite Teil aber kann folgendermaßen formuliert werden: Wie muß der Einzelne seine Lebensbedürfnisse bestimmen, falls er ein glücklicher Besitzer von irdischen Gütern ist, besonders wenn diese bis zu einem gewissen Reichtum angewachsen sind? Daß beide Fragen innig zusammenhängen, erhellt aus dem thomistischen Eigentumsbegriff, nach dem der Besitz sozial belastet ist und daher über ihn nur dann gerecht verfügt werden kann, wenn man neben den individuellen Rechten auch die sozialen Verpflichtungen, in seinem Eigentumserwerb und in dessen Verwaltung aber auch die iustitia distributiva beachtet.

Bei der Beantwortung dieser Frage müssen wir uns vor Augen halten, daß die irdischen Güter nie für sich, sondern immer nur im Interesse eines Zweckes zu suchen sind, daß also ihr Besitz oder auch der Verzicht auf dieselben nur dann moralisch gut oder schlecht ist, wenn der Zweck ein solcher ist. Als Zweck des Besitzes gibt der heilige Thomas das *bonum virtutis* an,¹ d. h. die größtmögliche Verwirklichung des vollkommenen Menschen, eines nach Verstand und Willen vollständig geordneten und nach Möglichkeit restlos entsprechenden Ebenbildes Gottes. Ohne irdische Güter vermag der Mensch die Schätze des Geistes nicht zu erwerben. Aus diesem Grunde hat er ein unzweifelhaftes Recht zu einem ihm proportionierten Wohlsein. Deshalb sagt der hl. Thomas, dieser große Verehrer der Armut, daß diese simpliciter malum ist, daß also in ihr das größte soziale Übel erblickt werden muß, sofern sie den Lebensunterhalt hindert.² Die Armut ist nur dann lobenswert,

¹ 3. C. Gent., cap. 134.

² Ib.

wenn man sie freiwillig und deshalb auf sich nimmt, um, von den Fallstricken der Reichtümer und von ihren quälen- den Sorgen befreit, sich höheren Beschäftigungen hingeben zu können. Demgegenüber ist die aufgezwungene Armut immer etwas Böses, das größte Hindernis einer eigentlich menschlichen Vervollkommenung und die reichste Quelle von unzähligen Sünden. Nur die Kraft Christi und seine Gnade können dieselbe erträglich machen, sie allein können den gezwungenen Armen zu einem freiwilligen gestalten.

Hiemit haben wir auf die erste Frage schon geantwortet. Der Mensch kann von der Natur alle Güter erwarten, die zu seinem Lebensunterhalt notwendig sind. Unter diesem sind aber keineswegs die bloßen tierischen Bedürfnisse zu verstehen, sondern alles, was zum bonum virtutis gehört, alles, was ihn zu einem Kulturmenschen machen kann. Der hl. Thomas spricht ferner von persönlichen Bedürfnissen, die also nicht nur die gegenwärtigen und individuellen Forderungen in sich schließen, sondern alle Ansprüche, die ein vernunftbegabtes Wesen, sei es in seinen sozialen Beziehungen (Familie), sei es gegenüber einer unsicheren Zukunft, aufweisen kann. Daß die Natur dies in einem unerschöpflichen Übermaß der Menschheit zur Verfügung gestellt hat, braucht nicht bewiesen zu werden. Daß sie dies überdies in einer Form tat, die zugleich auch den Kulturbedürfnissen und der allseitigen geistigen Ausbildung des Menschen entspricht, ist daraus zu entnehmen, daß die irdischen Güter nur durch Arbeit und im ständigen Kontakt mit dem Schöpfer erreicht und zum Lebensunterhalt geeignet gemacht werden können.

Daß die Natur ohne Arbeit dem Menschen nicht dient, ist eine Erfahrungstatsache wie auch die Grundlage von jedem sozialethischen und politischen Aufbau der Gesellschaft. Daß aber gerade die Arbeit kraft ihrer Natur am meisten geeignet ist, den Menschen im ständigen Kontakt mit Gott zu erhalten, entnehmen wir aus dem Umstand, daß der Erfolg derselben nicht in die Hand des Menschen gelegt ist, sondern von Gott abhängt. Die Anerkennung dieser Abhängigkeit, die ständige Erinnerung an sie, ist das beste Mittel zur Heiligung der Arbeit, sie liefert das bestpräparierte Material, die fruchtbarsten Ideen und Vorbilder zur Ausmeißelung des Ebenbildes Gottes. Die von der Natur intendierte und durch die Absichten Christi geheiligte Arbeit ist die beste Sicherstellung des Lebens-

standards, wenn nicht in bezug auf seinen materiellen, ganz gewiß aber für seinen formellen Teil, denn nur der Gedanke an Gott vermag die Habgier einzudämmen und jene Zufriedenheit den Menschen zu verleihen, die bei Erfolglosigkeit, Unglück usw. ihn nie verlassen darf und ihn auch bei Armut und Entbehrung zu einem geistig Reichen macht.¹

Wenn die Natur dem Menschen das zum Leben Notwendige in einem so reichen Maße zuteil werden ließ, so hat er das Recht, dies auch von der Gesellschaft zu fordern. Ein solches Maß von irdischen Gütern, wenigstens aber die Erwerbsmöglichkeit derselben, das das bonum virtutis für jeden Einzelnen sicherstellt, ist die mindeste Forderung an die Gesellschaft, und diese entspricht nicht ihrer natürlichen Bestimmung, wenn sie dies zu bieten vernachlässigt. Daher ist der Pauperismus nach den oben angeführten Worten des Aquinaten als das größte soziale Übel anzusehen, das die Gesellschaft mit allen Mitteln zu bekämpfen verpflichtet ist. Pauperismus ist es, wenn den Menschen keine Arbeitsgelegenheit geboten wird. Pauperismus ist es, wenn die Arbeit nicht menschenwürdig entlohnt wird, wenn dem Luxus und dem Wohlsein weniger Auserwählten das furchtbarste Elend so vieler anderen gegenübersteht. Das Wort des hl. Thomas, daß die aufgezwungene Armut simpliciter malum sei, ist erschreckend und muß jeden Besitzer und insbesondere jeden Staatsmann zur ernstlichen Gewissenserforschung bewegen.

¹ Daß sich die christliche Sozialethik bei dieser Auffassung der Arbeit von den übrigen nicht bloß prinzipiell, sondern auch weltanschaulich trennt, ist ohne weiteres klar. Der Kapitalismus rechnet bloß mit den materiellen Kräften und mit deren physischer Notwendigkeit. Das Schicksal wird für ihn nur nach der menschlichen Berechnung dirigiert und seine bewegenden Kräfte sind einzig die Konkurrenz und die damit gegebenen Möglichkeiten. Deshalb vermag sie nur den materiellen Teil des Lebensstandards zu bieten; den formellen, den Trost und die Zufriedenheit muß sie ganz außer acht lassen. Deshalb ist das kapitalistische Wirtschaftsleben ein Kampf aller gegen alle, und die unter seinem Joch leidenden Arbeiter bleiben für immer unglückliche, jeden Trostes beraubte Sklaven. Wenn man aber den Menschen die Arbeit zurückgibt, die sie mit Gott in ständigem Kontakt hält, so gibt man ihnen das Formelle des Lebensstandards, den Trost und die Zufriedenheit, die sie über den materiellen Mangel oft erheben und ihnen die Unzukömmlichkeiten der Armut ertragen helfen. Daß der Industrialismus zur Bewerkstelligung dieses Kontaktes an sich viel weniger geeignet ist als der Agrarismus, dürfte ohne weiteres einleuchten.

Dieses Wort bedeutet, daß solchen Armen jede Grundlage zum menschenwürdigen Dasein fehlt, daß durch die Entziehung des bonum virtutis sie eigentlich auch den natürlichen Voraussetzungen der ewigen Seligkeit beraubt sind. Wer ist schuld hieran? Nur die geringe Zahl der Armen muß sich selbst die Schuld geben; der größere Teil muß den Mangel an sozialem Sinn und Gerechtigkeit bei Staat und Gesellschaft als schuld an seinem Elend bezeichnen. Es bleibt infolgedessen nichts anderes übrig, als daß die Gesellschaft sich selbst reformiert und die Ansprüche der Einzelnen so herabsetzt und temperiert, daß ein proportionierter Lebensstandard für jedes Mitglied ermöglicht wird. Hiermit sind wir bei dem zweiten Teil unserer Frage angekommen.

Was zum Leben notwendig und infolgedessen welcher Teil der irdischen Güter für den Eigentümer als Überfluß anzusehen sei, kann nach allgemeinen spekulativen Regeln nicht bestimmt werden. Dies ist die ständige Lehre des Aquinaten.¹ Er überläßt dies der Klugheit und dem Gewissen des Einzelnen, die diesem einerseits das richtige Maß angeben, anderseits aber bei einem eventuellen spekulativen Irrtum sein Verfahren rechtfertigen. Wenn wir also sehen wollen, wie die Bestimmung des Lebensstandards in ethisch einwandfreier Form zustande kommt, müssen wir das Klugheitsurteil in seine Elemente zergliedern und dann insbesondere jene Momente hervorheben, die für den Lebensunterhalt am meisten maßgebend sind.

Die überwiegende Rolle der Klugheit in dieser Angelegenheit schließt indessen nicht bloß nicht aus, sondern erfordert es gebieterisch, daß die allgemeinen Grundrisse der Prinzipien mit aller Bestimmtheit umschrieben werden. Aus diesem Grunde möchten wir zunächst diese Aufgabe lösen.

Thomas spricht ständig von persönlichen Bedürfnissen. Hiermit gibt er zu verstehen, daß hier der Mensch nicht als Individuum, sondern als Person in Betracht kommt. Das Individuum ist etwas für sich Abgeschlossenes, läßt außer den eigenen keine weiteren Rücksichten zu. Es ist das Prinzip einer Betätigung für eigene Zwecke und in der letzten Analyse Grund des reinen Egoismus. Die Person hingegen bedeutet eine Würde, den Ausgangspunkt und das

¹ Quodl. VI, a. 12, ad 1.

Prinzip einer Reihe von Tätigkeiten, die dem Menschen infolge seiner Beziehungen zu allen jenen obliegen, die mit seiner Person irgendwie verknüpft sind. Die individualistische Betrachtungsweise reicht zur Bestimmung der menschlichen Bedürfnisse nicht aus. Es kann dasjenige, was selbst hervorgebracht und in seiner ganzen Entwicklung gänzlich auf die großen Menschenzwecke und Menschheitsbeziehungen angewiesen ist, nicht als Maßstab von Pflichten, aber auch nicht als Norm von Bedürfnissen gelten. Der Individualismus ist nur als Begleiterscheinung einer materialistischen Weltanschauung denkbar, die dem Menschen außer einem möglichst reichen Lebensgenuss nichts zu bieten vermag und infolgedessen ihn auffordert, das Ich als Maß und Norm der irdischen Bedürfnisse zu nehmen. Daß mit dieser Stellungnahme nur ein ganz enger, egoistischer Kreis für die menschliche Betätigung gezogen ist, selbst dann, wenn man Herr von sehr ausgedehnten Unternehmungen ist, beweist der Kapitalismus, wie auch sein Partner, der Sozialismus, mit seiner materialistischen Einstellung am klarsten. Es kommt in ihnen nicht der Mensch als Person zum Vorschein, sondern als Individuum, die Bestie, die auch das Zarte, das Soziale, nur in Hinordnung auf das Ich, auf dessen Bedürfnisse sucht. Daher das grenzenlose Streben nach irdischen Gütern, das durch sittlich gute Zwecke nicht geregelt und in Schranken gehalten wird und auch die Wurzel des größten sozialen Übels, der Habsucht, bildet. Dieser Zweck ist aber nach Thomas zweiteilig:¹ für sich, in Hinordnung auf die eigenen Bedürfnisse, für andere, um ihnen Gutes zu erweisen, den Gebrauch der irdischen Güter ihnen zu erleichtern. Dieser zweite Teil wird vom Individualismus außer acht gelassen. Daher ist er das größte Hindernis des sozialen Wohles.

Betrachtet sich hingegen der Mensch als Person, so stellt er sich zu beiden Teilen des genannten Zweckes in seiner Eigenschaft als Prinzip. Er will daher das eigene Wohl im Interesse eines ausgeglichenen Zweckes: er will die vollkommene Entwicklung seiner Individualität, um in den großen Menschheitszwecken seine Stellung behaupten und seine Pflicht dem Gemeinwesen und dessen Urheber gegenüber erfüllen zu können. Daher hat er in seinem Streben nach

¹ II-II, Qu. 117, a. 3, ad 3; ib. Qu. 66, a. 2, c et ad 2; ib. Qu. 118, a. 1, wozu insbesondere die vortrefflichen Kommentare Cajetans zu vergleichen sind.

irdischen Gütern einen festen Zweck und seine Sucht kann nicht grenzenlos werden. Daher wird alles, was zu diesem Zweck notwendig ist, nicht bloß sein formelles Eigentum, sondern gehört auch zu seinen strengen Lebensbedürfnissen. Er hat das formelle, von Gott und von der Gesellschaft gutgeheißen Recht zu diesem Erwerb und zu jener Bewahrung der irdischen Güter, die hierzu notwendig sind. Noch klarer ist dies in bezug auf den zweiten Teil des Zweckes, worin die Einstellung des Menschen als Prinzip in das allgemeine Wohl vollständig zum Vorschein kommt. Wir müssen daher mit Hilfe des genannten einheitlichen, wenn auch zweiteiligen Zweckes zu bestimmen suchen, was zu den Lebensbedürfnissen, was zum Überfluß des Menschen gehört. Auf diese Weise können wir als allgemeines Prinzip aufstellen: Alles dasjenige, was der Mensch als Person, als Prinzip des eigenen und allgemeinen Wohles anstrebt, gehört zu seinen Lebensbedürfnissen. Was er hiezu nicht benötigt, stellt seinen Überfluß dar, den er zu sozialen Zwecken zu verwenden verpflichtet ist. Aus diesem Grunde den Überfluß anzustreben und zu erwerben, zählt der Tugendhafte zu seinen Pflichten.

Der Mensch ist vor allem Prinzip seines eigenen Schicksals, seiner allseitigen Ausbildung und Entwicklung. Daß er hierin nicht im Gemeinwesen aufzugehen oder sich bloß als ein funktionelles Glied der Kollektivität zu betrachten braucht, weiß er aus dem Evangelium, das ihm ein persönliches letztes Ziel vor Augen stellt. Alles daher, was an irdischen Gütern dazu notwendig ist, daß er als Glied der menschlichen Gesellschaft, als Arbeiter des allgemeinen Wohles, als Reisender auf den Ewigkeitswegen bestehen könne, gehört zu seinen persönlichen Lebensbedürfnissen, darf von ihm angestrebt und behalten werden, ohne irgendwie die Liebe, die Gerechtigkeit und die Rücksicht auf den Nächsten zu verletzen. Der Mensch ist ferner Prinzip seiner Nachkommen. Alles also, was dazu notwendig ist, um deren Zukunft sicherzustellen, ihnen wenigstens die Grundlagen einer selbständigen Entwicklungsmöglichkeit an die Hand zu geben, gehört zu seinen Lebensbedürfnissen. Er ist aber auch ein hervorgebrachtes Prinzip, das an Gott, an seine Eltern und an sein Vaterland mit zahlreichen Banden gekettet ist. Den hieraus entstehenden Pflichten vermag er ja nach den strengen Normen der Gerechtigkeit gar nicht zu

entsprechen, alles aber, was in seiner Macht liegt, muß er tun, um die Ziele Gottes, des Vaterlandes wie auch der Familie zu fördern. Daher kann er jenes Maß der irdischen Güter anstreben und als Lebensbedürfnis behalten, was zur Deckung des Kultes, zur Erhaltung des Vaterlandes und der Eltern notwendig ist. Der Mensch ist endlich Prinzip des allgemeinen Wohles und des Wohlseins seiner Mitmenschen, die zu einer Vermögensverwaltung nicht die Fähigkeiten oder nicht das Glück haben. Das allgemeine Wohl wird er hauptsächlich mit seinen Ideen, mit seiner Geistesarbeit fördern. Daher hat er das Recht, jene irdischen Güter, die zur Verbreitung oder zur Verwirklichung seiner Ideen gehören, zu seinen persönlichen Lebensbedürfnissen zu rechnen. Das Wohl des Nächsten wird er aber dadurch fördern können, daß er ihm das *ius utendi*, die Ausübung des Arbeitsrechtes, ermöglicht. Aus diesem Grunde ist es vom thomistischen Standpunkt gar nicht ausgeschlossen, daß jemand, der dazu die Eignung und den sozialen Sinn in sich fühlt, einen Großbesitz anstrebe und dessen Erhaltung und Entwicklung zu seinen Lebensbedürfnissen rechne. Wenn der Großbesitz dem Nächsten menschenwürdige Arbeits- und Lebensgelegenheit bietet, ihm zum entsprechenden Kleinbesitz verhilft, stellt er eine große soziale Wohltat dar. Daß der Thomismus den kapitalistischen Großbesitz verurteilt, geschieht nur deshalb, weil derselbe einen sozialen Zweck nicht vor Augen hat, seine Menschenbeziehungen nicht in der Ermöglichung des Wohlseins, sondern in der Schaffung eines Absatzgebietes, in der Erzielung des Gewinnes bestimmt und somit gerade das größte Hindernis des Aufblähens von Kleinbesitz, des Aufkommens eines soliden Mittelstandes bildet. Fallen aber die Zielsetzungen des Kapitalismus und mit ihnen alle Einrichtungen, die von seinen Zwecken geformt sind, so steht dem nichts im Wege, daß ein Großbesitz mit sozial eingestellten Zwecken und Einrichtungen den Menschen das *ius utendi* und den proportionierten Kleinbesitz ermögliche.

Der Thomismus läßt infolgedessen jedem nach seinen Fähigkeiten und im Kreise seiner eigenen Wirksamkeit einen großen Spielraum, um seine Erwerbslust zu betätigen. Nur dasjenige ist also als abgabepflichtiger Überfluß anzusehen, was die genannten Lebensbedürfnisse übersteigt. Denn in jener sozialen Einstellung, die wir vorgelegt haben, erfüllt das Eigentum seine Menschheitsbeziehungen in bezug

auf den usus vollständig. Die Verwendung des Überflusses zu sozialen Zwecken ist dann bloß eine Nebenpflicht, die bei der Beobachtung des ersten vielleicht gar nicht aktuell wird. Sind keine Armen, keine besitz- und arbeitslosen Menschen in einem Gemeinwesen, so fehlt die Grundlage einer Belastung des Eigentums in bezug auf den Überfluß, die ihm ja nur als Terminus der transzendentalen Relation der Forderungssubjekte des Benützungsrechtes anhaftet. Sind keine solchen, läßt sich alles im Rahmen des Arbeitsrechtes erledigen, so ist die weitere Belastung des Eigentums grund- und gegenstandslos. Solange aber solche vorhanden sind, müssen sie naturrechtlich berücksichtigt werden.

Dies vorausgeschickt, können wir das Klugheitsurteil bei der Bestimmung des Lebensstandards und der Vermögensverwaltung näher untersuchen.

Vielleicht nirgends ist es so notwendig, darauf aufmerksam zu machen als hier, daß nach dem hl. Thomas in jeder moralischen Tätigkeit der ganze Mensch eingeschlossen sein muß. Schon die Bestimmung des objektiven Maßstabes gibt uns hierin einen Wink. Es darf nichts übersehen werden, kein Umstand darf unberücksichtigt bleiben, damit eine Handlung moralisch gut sei und vor dem Forum des Gewissens gerechtfertigt erscheine. Deshalb muß eine allseitige Umsicht und die Berücksichtigung der Forderungen aller Handlungsnormen herrschen, mit anderen Worten, der ganze Mensch handeln, damit seine Tätigkeit einwandfrei sei. Das gleiche ergibt sich aus dem innigen Zusammenhang des Tugendlebens. Auf dem Gebiet der intellektuellen Ausrüstung kann man an eine Spezialisierung denken, indem z. B. ein richtiger Schluß in der Geometrie keineswegs von den theologischen Kenntnissen abhängt. Ein Akt der Mäßigung hingegen kann nur dann als tugendhaft gelten, wenn durch sie die Forderungen der übrigen Tugenden nicht verletzt werden. In jedem Akt ist daher die moralische Kraft des ganzen Menschen enthalten, so daß, wenn man ihn in seine Elemente zerlegen würde, auch der unbedeutendste Akt einen ungeheuren Reichtum von moralischen Werten und bewegenden Kräften widerspiegeln würde. Hieraus folgt, daß bei der ethisch zulässigen Bestimmung des Lebensstandards nicht bloß die individuellen Bedürfnisse zu berücksichtigen sind, sondern alles, was irgendwie zu den moralischen Verpflichtungen des Handelnden gehört. Das

abschließende prudentielle Urteil muß daher den Eigentümer als einen tugendhaften und gerechten Menschen zeigen, der mit allen Forderungen des menschlichen Lebens gerechnet hat.

Damit nun das prudentielle Urteil annehmbar und moralisch gut sei, ist die *recta aestimatio*, die richtige Einschätzung des irdischen Besitzes, notwendig. Die Klugheit verhilft nämlich dem Handelnden bloß zu einem konkreten Urteil darüber, was in einem gegebenen Falle moralisch zulässig, also gut oder schlecht ist, setzt aber die allgemeine prinzipielle Rechtfertigung des Willens und des Verstandes in bezug auf den Tugendzweck voraus.¹ Diese Rechtfertigung in bezug auf die Sachgüter geschieht durch die *liberalitas*, die Herz und Hand freihält, damit sie nicht an den irdischen Gütern kleben bleiben und deren freien Gebrauch hindern.² Die *liberalitas* löst diese Aufgabe allerdings nicht selbst formell, sondern nur indirekt und mithelfend. Formell wird diese Gesinnung durch die austeilende Gerechtigkeit, die *iustitia distributiva*, gegeben, deren Aufgabe es ist, die irdischen Güter nur nach jenen persönlichen Proportionen zu wollen, ordnen und anzustreben, von denen wir sprachen. Weil eben die Lebensbedürfnisse nicht individuell und nicht nach arithmetischen Gleichheiten, sondern nach der persönlichen Tüchtigkeit und eben deshalb nach den Proportionen zum allgemeinen Wohl zu bestimmen sind, untersteht ihre Ordnung nicht der Tauschgerechtigkeit, sondern der *iustitia distributiva*, die hierin als nächstes Organ der Legalgerechtigkeit dient. Da aber Willensakt und -gesinnung und mit ihnen das Verstandesurteil durch die unordentlichen Neigungen des sinnlich-affektiven Lebens getrübt, in ihrer richtigen Betätigung gestört werden können, muß eine Reinigung, eine Rechtfertigung des niederen Strebevermögens vorausgehen, um das Gleichgewicht im rein geistigen Leben sicherstellen zu können. Hierdurch wird das größte Hindernis der richtigen Einschätzung der irdischen Güter und ihres proportionierten Anstrebens hinweggeräumt.³ Diese Rechtfertigung erzielt formell die *liberalitas* in ihrer Aufgabe als Freiherzigkeit, als eine Befreiung des Menschen von der unordentlichen Anhänglichkeit an die irdischen Güter. Hierdurch ermöglicht sie weiters jene Betätigung der genannten Tugend, die wir

¹ II-II, Qu. 47, a. 6 et 7.

² II-II, Qu. 117, a. 3, ad 3.

³ II-II, Qu. 123, a. 1.

Freigebigkeit nennen, deren Materie der Gebrauch der irdischen Güter bildet. Hierdurch weist sie eine Ähnlichkeit mit der Gerechtigkeit auf und in dieser Beziehung gilt sie als ein potentieller Teil derselben.¹

Dem Klugheitsurteil über den Lebensstandard muß deshalb eine Reinigung des affektiven Lebens vorangehen, damit sich durch eine unordentliche Anhänglichkeit an die irdischen Güter die Augen des Verstandes nicht trüben und er selbst an der Bestimmung des Notwendigen nicht gehindert werde. Ist diese Rechtfertigung nicht vorhanden, ist die *recta aestimatio divitiarum* verdorben, so ist eine moralisch annehmbare Bestimmung des Lebensstandards nicht möglich. Die Neigung des affektiven Lebens kann aber zweifach verkehrt sein: 1. durch die ungeordnete Liebe und Schätzung der irdischen Güter, durch die Erwerbssucht, durch den Geiz (avaritia); 2. durch die gegenteilige Gesinnung der Ver-

¹ Diese Momente müssen genau auseinandergehalten werden, damit wir die Tugend des Gütererwerbs und der Güterverwaltung in sich und in ihrem Gegensatz zur avaritia richtig beurteilen können. Formell ist sie mit der Gerechtigkeit identisch und achtet darauf, daß weder das allgemeine Wohl noch die persönlichen Proportionen und Gleichheiten verletzt, sondern genau beachtet werden. (II-II, Qu. 117, a. 3, ad 1; 5. Ethic., lect. 4.) Ihr Gegenstand ist das *debitum legale* der entsprechenden Art der Gerechtigkeit, die eben in einem konkreten Fall beachtet werden soll. (II-II, Qu. 118, a. 3, ad 2; 5. Ethic., lect. 11.) In dieser Beziehung ist ihr Gegenteil die avaritia, als Verletzung der Gerechtigkeit. (II-II, Qu. 118, a. 3; 5. Ethic., lect. 1.) Als Hüterin der Rechtsordnung gegen das Ungestüm der Begierlichkeit ist sie *liberalitas* im Sinne der Freiherzigkeit. (II-II, Qu. 117, a. 2—3.) Ihr Gegenteil ist die avaritia als Habsucht. (II-II, Qu. 118, a. 3 et 4.) Gegenstand beider ist die Gier des affektiven Lebens, die durch die *liberalitas* gedämpft, in den Dienst der Gerechtigkeit und ihrer Zwecke gestellt wird, durch die avaritia aber gepflegt und in den Dienst der verdorbenen Einschätzung der irdischen Güter gestellt wird. Daher die unzähligen Lügen des affektiven Lebens, die die Ungerechtigkeit des Habsüchtigen vor ihm rechtfertigen und ihn zu einem psychisch und moralisch unheilbaren Kranken machen. (II-II, Qu. 118, a. 5, ad 3.) Als Ehrgefühl, sich in allen Ausgaben dem Vermögensstand des Besitzers entsprechend zu benehmen, heißt sie Freigebigkeit und ihr Gegenstand ist das *debitum morale*, das durch die Rücksichten auf die eigene Tugend auferlegt wird. (Cf. locos citatos.) Ihr Gegenteil ist die avaritia als Geiz, der infolge des unmotivierten Zurückhaltens der Güter sündhaft und gegen das *debitum morale* ist. (II-II, Qu. 119, a. 1 c. et ad 1; ib. a. 3; ib. Qu. 118, a. 3, ad 3.) Da das *debitum* der *liberalitas* nach Thomas das schwächste unter allen abgeschwächten Gerechtigkeitspflichten ist und wirklich nur durch das eigene Ehrgefühl vorgeschrieben wird, zeigt der Geiz den „schmutzigsten“ Charakter, dem weder an sozialen Werten noch an der eigenen Tüchtigkeit etwas liegt.

schwendungssucht. Die äußen Dinge, sagt der Aquinate,¹ gehören zu den bona utilia, die nicht für sich gesucht werden dürfen, sondern nur nach dem Maß ihrer Nützlichkeit und ihrer Eignung für den Lebensunterhalt. Sieht man in ihrem Erwerb einen Lebenszweck, sucht man sie über das Maß ihrer Nützlichkeit hinaus, verwendet man sie nicht gemäß ihrer natürlichen Bestimmung zur Deckung der Lebens- und Kulturbedürfnisse, so ist man für eine moralisch vollwertige Bestimmung des Lebensstandards ungeeignet. Die ganz eigentliche Betätigung der liberalitas, sagt Thomas,² ist das Geben, die Verwendung der Sachgüter für die eigenen und für die fremden Bedürfnisse. Der Geiz hindert diese schönen Lebenserscheinungen und verführt zum unmotivierten, sinnlosen Zurückhalten des Geldes und der übrigen Sachgüter. Daher ist er der größte Feind einer wahren, tugendhaften Wirtschaftsführung, es ist in ihm die Wurzel aller sozialen Übel zu suchen, die von dem Zurückhalten der Wirtschaftsgüter und ihrer Entziehung aus dem natürlichen Gebrauch stammen. Denn die avaritia zeigt mannigfache Erscheinungen. Ihre größte Verirrung ist in der Überzeugung ausgedrückt, daß das Geld und die irdischen Güter Selbstzweck, ja der letzte Zweck des menschlichen Lebens sind. Dies ist die Stellungnahme des kapitalistischen Wirtschaftssystems. Daß man hierbei an eine proportioniert gerechte Verteilung der irdischen Güter gar nicht denken kann, leuchtet ohne weiteres ein. Wenn der Erwerb der letzte Zweck jedes Menschen ist, so ist das Leben bloß ein Kampf aller gegen alle, in dem der Schwächere unbedingt unterliegen muß, und in dem jedes Mittel zur Vermehrung der eigenen und zur Verminderung der fremden Güter als gut und erlaubt gelten darf. Hier ist die Wurzel der Entziehung eines menschenwürdigen Lebensstandards der Arbeiter, einer Hartherzigkeit gegen fremde Not usw., mit einem Wort, jenes Pauperismus, dessen furchtbare Verheerungen wir alle sehen und bedauern müssen. Diese Form der Habsucht verletzt nicht bloß die soziale Gerechtigkeit, sondern in den meisten Fällen auch die Tauschgerechtigkeit. Denn die iustitia commutativa steht ebenso unter dem Schutze des Naturrechtes als andere Tugenden. Sie hat deshalb ihre naturrechtlichen Formen, die unabhängig von den positiven Vor-

¹ II-II, Qu. 118, a. 1.

² II-II, Qu. 117, a. 4.

schriften oder von Kontrakten verpflichten und durch keine gegenteilige Gewohnheit entkräftet werden können. Zu diesen Normen gehört die menschenwürdige Entlohnung der Arbeit. Bekommt der Arbeiter für seine Leistungen nicht den proportionierten Lebensstandard, also jenes Maß von irdischen Gütern, das ihm zum *bonum virtutis* notwendig ist, so wird ihm etwas entzogen, auf das er von Natur aus ein Recht hat.¹ Es ist diese Benützung von fremdem Blut und Lebensmark zu irdischem Gewinn bloß eine moderne Form jenes Räuberwesens, das die Menschen in früheren Zeiten in Schrecken hielt. Die alten Räuber waren menschlicher, da sie nur die Güter ihrer Mitmenschen haben wollten. Das moderne Räuberwesen will aber Menschenkraft und Menschenleben, um aus ihnen Gold zu machen. Wenn daher der hl. Johannes Chrysostomus die Beschäftigung der Zöllner „*rapina lege saeculari concessa*“ nennt,² so werden wir auch die ungesunden Symptome der kapitalistischen Wirtschaft mit dem gleichen richtigen Namen bezeichnen dürfen. Nicht bloß also die Entziehung des ausbedungenen Lohnes, sondern auch der Zwang, für einen Hungerpreis zu arbeiten, gehört zu jenem *latrocinium*, das der hl. Thomas als Tochter des Geizes kennt.³

Diese Form der Habsucht, mit der jede richtige Einschätzung des irdischen Besitzes unvereinbar ist, hindert das Aufblühen der christlichen sozialen Ordnung einfach hin, da sie unmöglich macht, daß nicht bloß der Überfluß des Eigentums, sondern selbst der durch andere schwer verdiente Teil desselben in den Gemeinbesitz übergehe oder in die Hand des rechtmäßigen Besitzers gelange.

Neben dieser Form kennt der hl. Thomas auch andere Arten des Geizes, die zu den Ungerechtigkeiten der ersten Form zwar nicht disponieren, aber an den sozialen Übeln doch ihre Schuld tragen. Dies ist der Fall, wenn man die

¹ Wir haben oben (S. 49) betont, daß die Natur in bezug auf das *ius utendi* eine absolute Gleichheit der Menschen intendiert. Das Benützungsrecht ist aber im wesentlichen mit dem Arbeitsrecht identisch. Daher gehört zwar nicht das Ding an sich, sondern nach seiner neuen, durch die Arbeit eingeführten Form dem Benützer, dem Arbeiter, so daß es ihm abgekauft werden muß, damit es auch in dieser Hinsicht in den Besitz des Eigentümers übergehe. Deshalb ist die nicht entsprechend bezahlte Arbeit ein Raub, eine Verletzung der Tauschgerechtigkeit.

² Homil. 31 in Matth.

³ II-II, Qu. 118, a. 8, ad 4.

Reichtümer nicht mehr als Gott liebt, in ihnen nicht den letzten Zweck erblickt, aber trotzdem so unordentlich an denselben hängt, daß man zur Erfüllung der sozialen Liebespflichten mehr oder weniger ungeeignet wird. So erwähnt z. B. der hl. Thomas beim Almosengeben, daß die Beurteilung der Not beim Nächsten sowie auch des Überflusses leicht vor sich gehen müsse. Die probabeln Indizien sollen genügen und niemand soll durch die Sorge für den morgigen Tag das Verdienst des Almosens verlieren.¹ Die ungeordnete Liebe zu den irdischen Gütern kann daher dieses Urteil erschweren und den Verstand so trüben, daß der Nächste um die Wohltat des Almosens kommt. Wollen wirdaher einen anständigen Lebensstandard für jeden Menschen sichern, so müssen wir eine Gesellschaft erziehen, deren Mitglieder über den Zweck der irdischen Reichtümer richtig urteilen, ihr Herz aber von jeder unordentlichen Anhänglichkeit befreit ist.² Dieses richtige Urteil und die gerechtfertigte Herzensneigung besteht aber darin, daß nicht der Mensch für die irdischen Güter, sondern diese für jenen da sind und daß jeder Mensch ein gleichberechtigter Nutznießer derselben ist und zu ihrer Benützung im Interesse seines bonum virtutis tatsächlich zuzulassen ist.

Daß man mit der Gesinnung der illiberalitas oder des Geizes auch für die Bestimmung des eigenen Lebensstandards ungeeignet ist, leuchtet ohne weiteres ein. Der Geiz zieht mit unwiderstehlichen Kräften zum Zurückhalten der Güter. Er muß infolgedessen den Verstand in der praktischen Bestimmung des Notwendigen unbedingt trüben und kann weder dem Besitzer noch seinen Angehörigen zu ihren menschlichen Rechten und Kulturbedürfnissen verhelfen. Es kann daher im Geizigen nicht jener Weise gesucht werden, von dessen Urteil Thomas nach Aristoteles sagt, daß seine Bestimmung als Tugendmaßstab gelten kann. Die avaritia als Habsucht leidet an ähnlichen Gebrechen. In dieser Fassung ist sie die Quelle eines unordentlichen Strebens nach irdischen Gütern und vieler Sünden gegen die verteilende Gerechtigkeit. Der Tugendhafte strebt nach

¹ II-II, Qu. 32, a. 5, ad 3.

² Dies drückt Thomas II-II, Qu. 118, a. 1, ad 2, aus, wenn er sagt: „In exterioribus divitiis non potest unus homo superabundare, nisi alter deficiat.“

Sachgütern nur in dem Maße, wie dies ihm als Prinzip gebührt, also nach der Einstellung seiner Person in das allgemeine Menschenwohl. Der Habsüchtige ist solchen Überlegungen nicht zugänglich. Er kümmert sich nicht darum, daß seinetwegen andere unbedingt weniger haben müssen, daß sie infolge des habsüchtigen Strebens im Gemeinwohl nicht mehr als Personen und Prinzipien, ja oft selbst kaum mehr als Individuen leben und zur Geltung kommen können.¹ Der Habsüchtige will entweder nur besitzen oder nur als Individuum besitzen. Deshalb wird er geizig und vernachlässigt seine eigenen menschenwürdigen Bedürfnisse. Noch weniger hat er aber einen Sinn für fremdes Wohl und Menschennot. Daher wird er hartherzig. In diesen Äußerungen ist Habsucht nicht mehr bloß dem debitum morale der liberalitas, sondern dem debitum legale der Gerechtigkeit entgegengesetzt, je nach den verschiedenen Arten derselben, was und inwiefern nämlich von den fremden Interessen verletzt wird.² In allen Fällen entspricht die Habsucht den sozialen Forderungen des menschlichen Lebens nicht, es ist die Gesinnung der iustitia distributiva mit ihr nicht vereinbar und sie verführt zu Sünden gegen die Tauschgerechtigkeit. Daher ist sie keine verlässliche Ratgeberin bei dem Erwerb und bei der Verwaltung der irdischen Güter.

¹ II-II, Qu. 118, a. 1, ad 2.

² Ib. a. 3. Es ist sehr interessant, daß Thomas mit Aristoteles (5. Ethic, lect. 1) das ganze Gebiet der partikulären Ungerechtigkeit der avaritia zuweist. Er unterscheidet zwei Arten der Gerechtigkeit. Der einen, der allgemeinen (iustitia legalis) untersteht die Ordnung und der Gebrauch des gesamten Tugendlebens nach außen, mit Rücksicht auf den Nächsten. Der andern, der iustitia particularis, steht es zu, die Benützung der äußeren Güter (Reichtum, Ehre, Leben usw.) zu regeln und nach gleichem Maß zu verwalten. Das gleiche Maß ist entweder die persönliche Proportion oder die vollständige Gleichheit. Jene Willensverfassung, die dies beachtet, heißt partikuläre Gerechtigkeit, deren Mangel aber Ungerechtigkeit — avaritia. Daher unterliegt es keinem Zweifel, daß die Tugend des äußeren Gütererwerbs und der Güterverwaltung die Gerechtigkeit ist, die unter dem Befehl der iustitia legalis sich bald als austeilende Gerechtigkeit, bald als iustitia commutativa betätigt. Ebenso ist das Laster des unproportionierten und ungleichen Gütererwerbs und solcher Güterverwaltung die Ungerechtigkeit, die avaritia. Daß durch dieselbe alle Arten der Gerechtigkeit verletzt werden, lehrt Thomas ausdrücklich. So die iustitia commutativa durch Diebstahl und Raub (a. 3, 4 et 8), die Behinderung des fremden Wohles (gegen die iustitia distributiva, a. 1, ad 2) und endlich das Zurückhalten des Überflusses gegen die iustitia legalis (a. 4, ad 2).

Die zweite Form der unrichtigen und für die Gesellschaft verhängnisvollen Einschätzung des Reichtums stammt aus der Verschwendungssehnsucht, aus der prodigalitas. Hier vergißt man gänzlich, daß der einzige natürliche Zweck des irdischen Besitzes das bonum virtutis ist, also die Ermöglichung eines nach dem Ebenbild Gottes geformten Lebens. Da ohne irdische Güter das Ebenbild Gottes nicht verwirklicht werden kann, müssen dieselben in diesem Ausmaß hochgeschätzt, gesucht und erhalten werden. Hat man zu dieser Hochschätzung keinen Sinn, so vergeudet man den Reichtum sinn- und zwecklos. In diesem Mangel an der richtigen Einschätzung der Güter und in ihrer planlosen Verschwendungen besteht die prodigalitas,¹ die dadurch noch vergrößert wird, wenn man den Reichtum zu unsittlichen Zwecken benützt.² Der hl. Thomas macht³ auf eine merkwürdige Verknüpfung des Geizes und der Verschwendungssehnsucht aufmerksam, indem man zur Bestreitung seiner Ausgaben zu den unerlaubten Mitteln des Geizes zu greifen gezwungen ist. Dies ist oft der Fall bei dem kapitalistischen Geize, dessen Gewinnsucht die unmenschlichste Kargheit und Hartherzigkeit gegen den Nächsten mit einem beispiellosen Luxus und mit einer üppigen Verschwendungen für die eigene Person zu verbinden imstande ist.

Daß die Verschwendungssehnsucht bei der Bestimmung des Lebensstandards nicht bloß keine verlässliche Ratgeberin, sondern direkt die größte Feindin derselben ist, braucht nicht bewiesen zu werden. Der eigene Lebensstandard kann nur nach einer umsichtigen Untersuchung bestimmt werden, wobei alle Forderungen des Tugendlebens berücksichtigt werden müssen. Der Leichtsinn des Verschwenders macht dies unmöglich, da seine seelische Verfassung eine solche ist, daß er, den wahren Wert des Reichtums mißkennend, sinn- und planlos seine Ausgaben macht. Deshalb kommt er um seine Güter und versinkt in Armut. Daß die Verschwendungssehnsucht, diese arge Krankheit der Seele, die größte Schuld an dem Pauperismus trägt, braucht hier nur erwähnt zu werden. Wollen wir ihn bekämpfen, so müssen wir die Menschen daran gewöhnen, daß sie im Geiste des Christentums die irdischen Güter nur zu tugendhaften Zwecken verwenden dürfen.

¹ II-II, Qu. 119, a. 1.

² Ib. ad 3 et a. 3, ad 2.

³ Ib. ad 1.

Noch weniger trägt die prodigalitas zur Bestimmung und zur Wahrung des fremden Lebensstandards bei. Die Verschwendungs sucht ist eben deshalb sündhaft und eine moralisch unerlaubte Güterverwaltung, weil sie die irdischen Güter nicht zu den rechten Zwecken verwendet und nicht in die richtigen Hände gelangen läßt. Thomas führt zur Illustrierung die Worte von Aristoteles an:¹ „*Dationes eorum non sunt bonae, neque boni gratia, neque secundum quod oportet: sed quandoque dant multa illis, quos oportet pauperes esse, scilicet histrionibus et adulatoribus, bonis autem nihil dant.*“ Trefflicher kann man auch die modernsten Verschwender nicht charakterisieren und man wird aus diesen Worten entnehmen, welche Löcher zu verstopfen seien, damit die irdischen Güter nicht verfließen und ihrer natürlichen Bestimmung, der sozialen Wohlfahrt, nicht entzogen werden. Die Verwendung des Reichtums zu schlechten, unsittlichen Zwecken ist unter allen Umständen eine Verschwendung und eine Schädigung der Gesellschaft, die kaum ihresgleichen aufzuweisen vermag. Nicht bloß der Überfluß, sondern auch der Stamm des Eigentums geht auf diese Weise zugrunde. Daher dürfte der Pauperismus in einem Lande auch als Gradmesser der Sittlichkeit der besitzenden Klassen gelten. Würde man sich bei jeder Ausgabe die Regel des heidnischen Philosophen vor Augen halten und seine Ausgaben nach Güte und nach Zweck prüfen, so würde man die bürgerliche Gerechtigkeit nie verletzen und seinerseits alles tun, was in der Macht des Einzelmenschen steht, um den Pauperismus zu verhüten und die irdischen Güter ihrer natürlichen Bestimmung zuzuführen. Die Pflege der Unsittlichkeit, mag sie unter dem Namen des meretricium oder unter dem der Wühlarbeiten der Umsturzbewegung subsumiert werden, hat die Menschheit nicht glücklicher und nicht kultivierter gemacht, sondern sie im Gegenteil ihrer Vervollkommnung entfremdet. Daher darf man ohne Gotteslästerung gar nicht denken, daß der Mensch dazu von seinem Schöpfer die Bevollmächtigung erhalten hätte. Sie ist eine untreue Güterverwaltung und als solche eine Verletzung der sozialen Gerechtigkeit.² Die dritte Regel des Philosophen, nach der jede

¹ Ib. a. 2, ad 2.

² Der hl. Thomas sieht in der prodigalitas den Gegensatz der Habsucht, durch diese aber bald die Liebe, bald die iustitia commutativa, bald die austeilende Gerechtigkeit verletzt (II-II, Qu. 118, a. 5). Ebenso kann auch durch die Verschwendung alles dies verletzt werden und

Ausgabe geprüft werden muß, ist das entsprechende Maß. Dieses beachtet der Verschwender nicht und vergeudet auf diese Weise seinen Überfluß und mit ihm oft auch den Stamm seines Eigentums. Was über das richtige Maß hinausgeht, ist der Luxus, dieser größte Feind der sozialen Wohlfahrt und Gerechtigkeit.

Damit wir richtig bestimmen können, was nach Thomas zum Luxus gehört, müssen wir daran erinnern, daß er die Verwerflichkeit der Verschwendug nicht in der Größe der ausgeworfenen Summe erblickt, sondern in der Überschreitung des Maßes, also letzten Endes in der unordentlichen Gesinnung, die eine richtige Abschätzung der Ausgaben nicht zuläßt.¹ Es ist deshalb die Verschwendug als soziales Übel und als Wurzel des sozialen Elendes durchaus nicht die ausschließliche Krankheit der reichsten Klassen, sondern sie begleitet jede Eigentumsverwaltung; sie infiziert auch den Armen, der in seinen Ausgaben über das richtige Maß hinausgeht oder seiner Gesinnung nach ein reicher Prasser ist. Denn mit den Einschränkungen der Reichen allein ist die soziale Not nicht behoben und dem Elend wird dadurch nicht abgeholfen. Denn im Laufe der Geschichte haben wir oft gesehen, daß nur die Rollen ausgetauscht wurden und die emporgekommenen Armen die herabgekommenen Reichen in der Verschwendug weit übertragen haben. Deshalb muß die soziale Tätigkeit auch in diesem Punkte darauf gerichtet sein, die Menschen zur Tugend zu erziehen und in einer gottgewollten Eigentumsverwaltung zu bekräftigen.

Weiter ist es zu beachten, daß der hl. Thomas das irdische Leben durchaus nicht als Elend auffassen will. Obwohl er die Bestimmung des Reichtums im Lebensunterhalt erblickt, will er dessen Maß durchaus nicht in den nackten Lebensbedürfnissen angeben. Deshalb spricht er nie von individuellen Forderungen und Bedürfnissen, sondern von persönlichen, die im Gegensatz zu den ersteren alles umfassen, was zu den Obliegenheiten eines Menschen irgendwie gehört, deren Deckung ohne irdische Güter nicht möglich ist.² Daher gestattet Thomas einen proportionierten Wohlstand und Komfort jedem Besitzenden und nimmt die hierzu notwendigen Ausgaben derart in Schutz, daß sie nach

darüber noch jene Tugend, gegen die durch die unerlaubte Verwaltung des Reichtums gesündigt wird. (Ib. Qu. 119, a. 1 s et a. 3, ad 2.)

1 II-II, Qu. 119, a. 2, ad 3.

2 II-II, Qu. 32, a. 5.

seiner Meinung weder zum abgabepflichtigen Überfluß noch zu jenem Teil des Vermögens gehören, aus dem nach göttlichem oder natürlichem Befehl Almosen erteilt werden müßten.¹ Nur fügt er gleich hinzu, daß derartige Bedürfnisse keineswegs unteilbare Größen sind. Man kann ihnen immer etwas hinzufügen, ohne daß das Maß überschritten wird, man kann sie aber auch vermindern, ohne daß der standesgemäße Komfort und Wohlstand Schaden leidet. Daher wird der tugendhafte Mensch bei der Befriedigung seiner Ansprüche einer der erhabensten persönlichen Verpflichtungen, der sozialen, eingedenk sein² und dieselben je nach der Wohlfahrt seiner Mitbürger erhöhen, nach ihrem Elend aber mäßigen. Wir werden daher kaum irren, wenn wir als Luxus alles dasjenige bezeichnen, was von dem allgemeinen und proportionierten sozialen Milieu nicht bloß allzusehr absticht, sondern auch am Massenelend direkt oder indirekt die Schuld trägt. Denn wir dürfen es nicht vergessen, daß Thomas die irdischen Güter und deren proportionierten Besitz nicht für privilegierte Klassen in Anspruch nehmen will, sondern an ihren Segnungen alle Menschen teilnehmen lassen will. Daher wäre es ein eitler Versuch, seine Regel einseitig für individuelle Bedürfnisse und Liebhabereien zu beschlagnahmen, mit ihrer Hilfe das Gewissen einzuschläfern, alle die Verbindungen aber, die die Person mit der Gesellschaft verknüpfen, zu vergessen. Es mag in einem Kreise, in dem eine proportionierte Wohlfahrt herrscht, manches erlaubt sein und keine Sünde in der Güterverwaltung bedeuten, obwohl der Komfort zu groß und die Lebensführung üppig erscheint. Der Tugendhafte braucht in diesem Falle nur mit seinem Gewissen auszumachen, ob diese Üppigkeit wirklich zu seinem Wohl beiträgt. Denn unter solchen Umständen ist bloß das bonum virtutis der Maßstab seiner Verwaltung. Wenn aber bei den Massen die Wohlfahrt nicht bloß unbekannt ist, sondern unter ihnen ein un-

¹ Ib. a. 6.

² Wir behaupten, daß jeder in der sozialen Wohlfahrt seines Kreises eine Ehrenpflicht erblicken muß. Denn bei Übeln, für die die Gesellschaft verantwortlich ist, sind alle Mitglieder derselben beteiligt und müssen vor Gott und vor der Geschichte Rechenschaft darüber ablegen. Denn die Geschichte urteilt sehr hart über jene Zeiten, in denen die Üppigkeit von Wenigen mit großem Elend der Massen verbunden ist; bei dem ewigen Richter aber sind die Schuldigen nicht bloß im allgemeinen, sondern im persönlichen bekannt und verklagt. Also Ehrenpflicht vor der Geschichte, Gewissenspflicht vor Gott.

menschliches Elend herrscht, so kann ohne eine schwere Verletzung der tugendhaften Güterverwaltung und der sozialen Gerechtigkeit nicht dasjenige geübt werden, was nur der Belustigung Weniger dient, für die Bedürfnisse so vieler anderer aber notwendig und ausreichend wäre. Es unterliegt keinem Zweifel, daß der Staat berechtigt, ja direkt verpflichtet ist, jene Löcher zu verstopfen, durch die die irdischen Güter verfließen und so die Entwicklung einer proportionierten sozialen Wohlfahrt verhindern. Denn er muß das naturrechtliche gemeinsame ius utendi seiner Untergebenen schützen. Dazu hat er die Macht und die Mission vom Schöpfer erhalten. Er darf die persönliche Freiheit seiner Untergebenen gewiß nicht einschränken und sich insbesondere in ihre Eigentumsverwaltung nicht einmengen, solange diese die Rechte ihrer Nächsten nicht verletzen. In diesem Falle liegt aber eine Rechtsverletzung ganz bestimmt vor, die des naturrechtlichen ius utendi. Daher darf der Staat, wenn die Stimme des Gewissens nicht gehört wird und die Tugendhaftigkeit ausgestorben ist, auch mit Zwangsmaßregeln eingreifen und durch Schließung von Anstalten, durch verschiedene Verbote usw. die Verschwender der Gesellschaft ähnlich unter Kuratel stellen wie die privaten Verschleuderer ihres Vermögens. Aber selbst wenn ein Staat dies tut, hat sein Vorgehen keinen Erfolg. Äußere Vorschriften nützen nichts, sie können immer umgangen werden, wenn die Menschen nicht tugendhaft sind. Daher ist die Erziehung zum sozialen Mitgefühl und zur sozialen Gerechtigkeit das einzige Mittel, daß die Verheerungen der prodigalitas, dieser verwerflichen Güterverwaltung, richtiger, Güterschleuderung, aufhören.

Immerhin müssen wir aber mit Thomas bekennen, daß die Verschwendungssehnsucht geringere Übel anrichtet als die Habsucht.¹ Dadurch, daß sie zu überflüssigen Ausgaben verleitet, richtet sie gewiß viel Unheil an, aber hierdurch verdienen doch viele Menschen ihr tägliches Brot, und selbst diejenigen, die in irgendeiner Form den Gelüsten und Leidenschaften solcher Prasser dienen müssen, leisten in den meisten Fällen etwas, wofür sie entlohnt werden dürfen. Bei allen bedauerlichen Sünden dient das Geld einem sozialen Zweck. Der Habsüchtige entzieht demgegenüber sich und anderen die Wohltat der irdischen Guter, so daß sie durch diese

¹ II-II, Qu. 119, a. 3.

zwecklose Aufhäufung tatsächlich nicht nur bestimmungslos, sondern durch die Aufreizung der Besitzlosen direkt schädlich sind.

Die Lehre des hl. Thomas über die Prachtliebe (*magnificentia*) zeigt deutlich, wie er den Luxus und die Verschwendungen sich vorstellt. Hier gibt er eine Regel an, die uns andeutet, daß die großen Ausgaben nicht immer gegen die tugendhafte Güterverwaltung sind. Die *magnificentia* ist bei Thomas eine Tugend, die zu großen, prachtvollen Werken inspiriert und die dazu notwendigen Ausgaben auffinden und leichten Herzens machen läßt. Von der Freigebigkeit, *liberalitas*, unterscheidet sie sich dadurch, daß diese bei der gewöhnlichen Güterverwaltung tätig ist, eine gemeinsame Tugend für arm und reich bildet und in das tägliche Leben aller tatsächlich eingreift. Die *magnificentia* hingegen gehört nur der Bereitwilligkeit nach (in *praeparatione animi*) zu den gemeinsamen Tugenden, zu ihrer tatsächlichen Betätigung erheischt sie aber nicht bloß einen Wohlstand, sondern einen proportionierten Reichtum.¹ Zur Charakterisierung des tugendhaften Prachtliebenden bemerkt der Aquinate, daß das Ziel und der Mittelpunkt seiner großzügigen Pläne und Ausgaben nicht die eigene Person, sondern die Ehre Gottes und das Gemeinwohl ist.² Unseres Erachtens trennen sich Luxus und tugendhafte Prachtliebe bei diesem Punkt. Für die *magnificentia* ist die eigene Person bloß Trägerin von großen Ideen, sie stellt sich in deren Dienst und betrachtet sich ihnen gegenüber gering und bedeutungslos. Bei dem verschwenderischen Luxus tritt hingegen die eigene Person in den Mittelpunkt, ohne daß sie Trägerin von erhabenen Ideen und Zwecken wäre. Deshalb kommt bei dem Verschwender die Rücksicht auf das Gemeinwohl und auf das soziale Elend nicht in Betracht, während die *magnificentia* dies in erster Linie zum Maßstab der Handlung nimmt. Der Prachtliebende weiß, wie Thomas bemerkt, auch seine eigene Person zu ehren, wenn es notwendig ist,³ sonst aber sind die großen Zwecke seine bewegenden Kräfte. Es wäre daher durchaus nicht den Absichten des hl. Thomas entsprechend, wenn man im Sinne

1 II-II, Qu. 134, a. 1, ad 1.

2 Ib. ad 3.

3 Als Beispiele bringt er „ea quae semel fiunt, ut nuptiae, vel ea quae permanentia sunt, sicut ad magnificum pertinet praeparare convenientem habitationem“. Ib.

einer materialistischen Diesseitskultur auf die Verschönerung der Welt und des Lebens verzichten, mit Ausschaltung der Künste, Wissenschaft usw. nur das Nützliche und das Mittelmäßige pflegen wollte. Es können Zeiten sein, die die Wohlfahrtspflege in erster Linie erheischen. Unter solchen Umständen wird man den Vorrang dem Sozial- und Liebesprogramm vor den Kulturzwecken einräumen und nach der Durchführung des ersten zur Verwirklichung des zweiten schreiten. Monumente, an denen Menschenblut und Menschennot klebt, bleiben für immer Herolde roher, unmenschlicher Zeiten, mögen sie sonst noch soviel von Geistesarbeit und materieller Kultur verkünden. Es wäre aber sicher verfehlt zu glauben, daß zu den öffentlichen Bauten usw. nur der Überfluß zu verwenden sei. Es muß in einem Lande gerade durch die äußere Pracht und Großzügigkeit ausgedrückt werden, daß die Bürger ihren Gott fürchten, ihr Vaterland lieben, und um dies zu bezeugen zu großen Opfern bereit sind. Aber nur dann wird dies Gott ehren und das Vaterland verherrlichen, wenn es der Leistungsfähigkeit der Bürger proportioniert und ein Ausdruck des wirtschaftlichen Wohlstandes ist. Bei solchen Werken müssen gewiß Generationen Lasten auf sich nehmen, und wenn sie dieselben gern tragen, ist dies ein Zeichen ihrer guten Gesinnung; nie aber darf ein ansehnlicher Teil der Bürger um ihretwillen dem Pauperismus ausgesetzt sein. Daß Staaten und Staatsmänner in diesem Punkte nicht nur Ungerechtigkeiten gegen ihre Untergebenen begingen, sondern sich auch bis zur Lächerlichkeit blamierten, ist aus der Geschichte wohlbekannt. Zuerst muß man doch den Menschen Brot in die Hand geben, bevor man dem Vaterlande Monumente errichtet und festliche Zusammenkünfte veranstaltet. Denn diese haben die einzige Aufgabe, die Herrlichkeit, das Pflichtgefühl, insbesondere aber die regierende soziale Gerechtigkeit zu verewigen, durch Steine, Farben usw. besingen zu lassen. Steht dies nicht hinter diesen großartigen Werken, so sind sie nicht Ideenträger, sondern leere Machwerke, beladen mit dem Fluche der Hungernden und der zum Pauperismus verdamten Menschen. Das gleiche ist auch von den übrigen Staatsausgaben zu sagen. Der Staat und seine Repräsentanten müßten hierin mit gutem Beispiel vorangehen. Daß weder die Untergebenen noch die Geschichte ihre Üppigkeit und ihre überflüssigen Ausgaben verstehen und verzeihen, ist leicht begreiflich. Wem sollte es beispiels-

weise einleuchten, daß für Parteizwecke gerade dann ungeheure Summen vergeudet werden, wenn ein unbeschreibliches Elend im Lande herrscht. Ein Staat, der nur mit solchen Mitteln aufrechterhalten werden kann, hat seine Existenzberechtigung wohl ganz verloren.

Hiermit hätten wir die sozusagen negativen Voraussetzungen eines prudentiellen Urteils für die Bestimmung des Lebensstandards angegeben. Die positiven sind nach dem Gesagten leicht zu finden. Sie beziehen sich teils auf die Besitzmöglichkeit, teils auf den Gebrauch der vorhandenen Güter.

In bezug auf den Besitz muß die richtige Gesinnung aus der Überzeugung hervorgehen, daß bei der Verteilung der irdischen Güter keine absolute Gleichheit möglich ist. Die Zufriedenheit mit dem, was einem die Vorsehung, eigene Geschicklichkeit, Glück usw. zu besitzen ermöglichen, ist die Grundlage nicht bloß einer irdischen Glückseligkeit, sondern auch jeder tugendhaften Güterverwaltung. Nichts stört den Gleichmut und das Urteilsvermögen so sehr als die grenzenlosen Wünsche, die nach dem Aquinaten nirgends so leicht möglich und verführend sind als gerade bei dem irdischen Besitz.¹ Aus diesem Grunde halten wir die meisten Versuche der Sanierung des sozialen Elends für unzulänglich, weil sie mit den angebotenen Besserungen die Zufriedenheit selbst nicht mitgeben können. Daher „Zurück zum zufriedenen Christus“ muß das Lösungswort lauten, denn nur eine zufriedene Menge kann zu einem arbeitssamen Element der Gesellschaft werden. Sonst werden nur bald die Rollen vertauscht und jene werden zu den ärgsten Bedrückern ihrer Mitmenschen, die mit deren Hilfe zu Besitz gelangt sind.

In bezug auf die Güterverwaltung selbst muß der Besitzer von dem Grundsatz des hl. Thomas durchdrungen sein, daß eigentlich nicht die Anhäufung, sondern die Verwendung einen guten, tugendhaften Verwalter kennzeichnet.² Hier betont der hl. Thomas, daß der Gebrauch des Reichtums zu individuellen, egoistischen Zwecken dessen Bestimmung durchaus nicht erschöpft. Je weiter man einen Stein werfen will, sagt er, um so größer muß die Kraft der Hand sein. Ebenso braucht man eine größere Tugendkraft,

¹ I-II, Qu. 2, a. 1, ad 3.

² II-II, Qu. 117, a. 4; I. Tim., cap. 6, lect. 4.

um die irdischen Güter für andere als für sich allein verwenden zu können. Der tugendhafte Verwalter wird daher in seinem Streben nach irdischen Gütern, in seinen Mühen für dieselben, das *bonum virtutis* ganz im Sinne des heiligen Thomas interpretieren, „*ut per eas corpus sustentemus et aliis subveniamus*“.¹ Sich zu erhalten und der Gesellschaft, den Mitmenschen möglichst großen Nutzen zu bringen, ist die natürliche Bestimmung der Reichtümer. Daher kann derjenige, der diesen Grundsatz nicht bloß äußerlich bekennt, sondern in seine Gesamtsynthese aufgenommen, ihn zu einer lebendigen, bewegenden Kraft ausgestaltet hat, nur ein ausgezeichneter Güterverwalter und ein großer Segen für die Gesellschaft sein. Hieraus sehen wir, daß bei dem hl. Thomas das *dare*, die gemeinnützige Verwendung der Güter, eine große Rolle spielt und durch dasselbe das *retinere*, das Zurückhalten und die Ausgabe für eigene Zwecke, sehr stark beeinflußt wird. Wir wollen ihn nicht sagen lassen, daß er die vernünftige Sorge für sich als nicht lobenswert erachtet. Im Gegenteil. Er meint sogar, daß man erst aus dem für andere sorgen kann und muß, was einem nach seinen persönlichen Bedürfnissen übrigbleibt.² Wir entnehrn aus seiner Lehre über die *liberalitas* und über das *Almosen* nur das, daß für die tugendhafte, konkrete Bestimmung der persönlichen Bedürfnisse nur derjenige geeignet ist, der, wenn nicht mehr, wenigstens ebenso für das *dare*, *subvenire* *aliis* eingenommen ist als für das *retinere* und *expendere pro seipso*. Den Gipfelpunkt der christlichen Vollkommenheit erblickt Thomas in den Liebesäußerungen der Barmherzigkeit.³ Es ist demnach folgerichtig für einen Soziologen, der den Zweck der irdischen Güter in der Tugendübung findet,⁴ die Menschen aufmerksam zu machen, daß sie stets viel Überfluß bereithalten sollen, um diese Art der Barmherzigkeit üben zu können.⁵ Vom christlichen Standpunkt aus kann man den Reichen wahrlich

1 3. C. Gent., cap. 134.

2 II-II, Qu. 32, a. 5 et 6.

3 II-II, Qu. 30, a. 4, ad 2.

4 3. C. Gent., cap. 134.

5 Eine eigene Arbeitspflicht zum Erwerb des Überflusses, um Almosen geben zu können, kennt Thomas für die gewöhnliche Not nicht. Wohl aber behauptet er, daß, wenn der Not nicht anders abgeholfen werden kann, also in den Fällen, in welchen man zum Almosen verpflichtet ist, das Gebot der Arbeit verpflichten würde, um den Armen helfen zu können. II-II, Qu. 187, a. 3 c et ad 4; ib. a. 4, ad 1.

keine wirksameren Motive an die Hand geben, als diese sind, damit sie ihre Arbeitslust und ihre Interessen an den irdischen Dingen nicht auf ihre nackten Bedürfnisse beschränken, sondern als Prinzipien des allgemeinen Wohles und als Tugendbeispiele auch dasjenige reichlich erwerben, was ihnen bloß zur Verwaltung zugunsten der Armen anvertraut wurde. Jene aber, die übernatürlichen Motiven unzugänglich sind, müssen bedenken, daß jeder Mensch ohne Ausnahme die gleichen Rechte zu den irdischen Gütern hat wie sie. Hat ihnen der eigene Fleiß, Glück usw. die Möglichkeit verschafft, ihre Bedürfnisse unabhängig bestimmen und aus eigenen Mitteln decken zu können, so dürfte der Gerechtigkeitssinn und auch der Gedanke an die Wandelbarkeit des irdischen Glückes sie von dem Erwerb des Überflusses nicht nur nicht zurückhalten, sondern hierzu antreiben. Man muß sich schließlich der Natur und der Gesellschaft erkenntlich zeigen und ihren Anspruchssubjekten für die große Gnade der Selbständigkeit den Zoll des Überflusses gern zahlen. Beschränkt man sich daher auf den bloßen Erwerb des Notwendigen, obwohl man auch Prinzip des Überflusses sein könnte, so zeigt man nur den eigenen kranken Individualismus, zu dem man nicht von der Natur erzogen wird.

Dies ist die positive Grundlage, auf der das prudentielle Urteil über den Lebensstandard aufgebaut ist. Unter dem Lebensstandard versteht der hl. Thomas ein zweifaches: 1. das Lebensbedürfnis, 2. den Lebenskomfort.¹ Unter dem ersten ist alles zu subsumieren, ohne das jemand sich und seine Angehörigen nicht erhalten kann. Hier denkt Thomas an die Lebensbedürfnisse, die je nach den Zeitumständen einer Person, also einem mit mancherlei Familien- und gesellschaftlichen Obliegenheiten belasteten Menschen, knapp notwendig sind, um allen seinen Pflichten nachkommen zu können. Dies ist also das Minimum, das einem Menschen notwendig ist, um die Grundlage des Strebens nach dem bonum virtutis besitzen zu können. Das zweite bezeichnet die standesmäßigen Bequemlichkeiten, auf die der Mensch ebenfalls ein Recht hat, als auf Früchte seiner Arbeit und seines Fleißes. Dies braucht nicht das Maximum des Lebensstandards zu sein, sondern nur ein solcher Grad desselben, der den Menschen auch die unschuldigen Freuden des

¹ II-II, Qu. 32, a. 5 et 6.

Lebens genießen läßt. Der Lebenskomfort besteht, wie schon oben bemerkt wurde, für keinen Stand, ja nicht einmal für die einzelnen Menschen im festen, unabänderlichen Vorschriften, sondern kann zwischen den Grenzen der Tugendhaftigkeit in sehr vielen Graden geübt werden. Was die richtige Mitte (medium rationis) für einen Stand oder für eine Person bildet, kann nur nach den Zeitumständen, Ortsgewohnheiten, insbesondere aber je nach dem allgemeinen Wohlstand bestimmt werden. Für beide gibt den richtigen Maßstab die Klugheit an, die mit Hilfe ihrer ergänzenden Teile und Kräfte ein konkretes Urteil hervorbringt: dies ist mir unter den obwaltenden Umständen und nach Überlegung aller meiner Tugendobligenheiten notwendig, um leben, und zwar standesgemäß leben zu können.

Unter den integrierenden Teilen der Klugheit zählt der hl. Thomas an erster Stelle die memoria, die Erfahrung, auf.¹ Aus den einzelnen Gedächtnisakten entsteht jene Erfahrung, die notwendig ist, um beurteilen zu können, was für eine Person und für ihren Haushalt notwendig ist. Daß hier die Familientraditionen einen ganz besonders guten Dienst leisten und den Nachkommen manche bittere Erfahrung ersparen können, liegt auf der Hand. Deshalb ist der Kult des Althergebrachten, die Anlehnung an die Familientradition ganz gewiß die Grundlage einer soliden Wirtschaftsführung, während das Gegenteil zur Zersetzung derselben führt. Das Althergebrachte läßt sich den Zeitumständen leichter akkommodieren, als wenn jeder von vorne anfangen und das Lehrgeld bezahlen muß. Dadurch, daß Kinder der Familie frühzeitig entrissen werden und in einem fremden Milieu leben müssen, wird die Familientradition unterbrochen. Sie können die Erfahrungen ihrer Eltern ins Leben nicht mitnehmen, haben nur die mehr oder weniger üppige Lebensweise von fremden Menschen vor Augen. Daher die Unzufriedenheit, daher die Unmöglichkeit, mit dem auszukommen, was ihnen ihr Stand zu bieten vermag. Durch diese Lockerung des Familienverbandes hat das moderne Leben ein großes soziales Übel hervorgebracht, das nur durch die Rückkehr zur ursprünglichen Reinheit desselben geheilt werden kann. Der tugendhafte Güterverwalter wird also aus der Erinnerung an seine und seiner Ahnen Erfahrungen das Material dazu sammeln, wie man mit dem wenigen

¹ II-II, Qu. 49, a. 1.

auskommt und dabei viel für wohltätige Zwecke hergeben kann.

An der zweiten Stelle erwähnt der Aquinate den Verstand, den intellectus. Er will hiemit für unseren Fall eigentlich den Wirtschaftssinn bezeichnen, so wie für andere Tugendübungen z. B. den Gerechtigkeitssinn usw. Er beschreibt diesen Teil der Klugheit als *recta aestimatio de aliquo particulari fine*, also in unserem Falle als den rechten Einblick in alles, was zu einer gediegenen Wirtschaftsführung notwendig ist. Es ist die oben beschriebene Rechtfertigung gegenüber dem allgemeinen Zweck der Wirtschaftsgüter nicht ausreichend, um über deren Gebrauch auch im einzelnen Falle ganz richtig urteilen zu können. Es ist hierzu, wie Thomas bemerkt, eine richtige Einschätzung des Untersatzes nötig, der in unserer Denkarbeit das Urteil ausspricht: *mir ist unter den gegebenen Umständen diese Summe oder dieser Vermögensstamm nötig, um dem bonum virtutis entsprechen zu können*. Hier ist der Irrtum allzu leicht. Hier können die Lügen des affektiven Lebens den Besitzer irreführen und ihm einreden, daß sein Lebensstandard höher zu bestimmen, daß hierbei auf diese oder jene konkreten Bedürfnisse keine Rücksicht zu nehmen sei, insbesondere aber, daß die Obliegenheiten der sozialen Gerechtigkeit nicht beachtet werden müssen. Der ganze Prozeß der Reinigung von allen diesen Trugbildern wird von Thomas unter dem Namen des Wirtschaftssinnes zusammengefaßt, der den klaren Überblick eines rechtschaffenen Mannes über seine konkreten, in alle Familien und sozialen Beziehungen eingestellten Bedürfnisse bedeutet. Bei diesem Punkte kommt es am meisten zum Vorschein, was wir oben von dem *ganzen Menschen* gesagt haben. Die richtige Güterverwaltung erheischt einen ganz tugendhaften Mann, einen, der seine ganze moralische Kraft, seine ganze Persönlichkeit in dieselbe hineinlegen kann. Die Bestimmung des konkreten Lebensstandards muß die Mäßigung des Besitzers verkünden, der in seiner Körperflege, in seinen Bequemlichkeiten usw. das richtige Maß nie überschreitet, diese nicht für sich selbst sucht, selbst wenn die Vermögensverhältnisse es gestatteten, sondern nur als Mittel eines tugendhaften Lebens. Sie muß von seinem Starkmut Zeugnis ablegen, da er sich hierin weder durch die Sorgen der Möglichkeiten des Glücks und Unglücks einschüchtern noch durch kleinmütige Überlegungen den Gebrauch seiner Güter an Grundsätze binden läßt, die deren

proportionierte Verwendung nicht gestatten. Sie zeigt ferner den Verwalter als einen durchaus gerechten Menschen, der seinen Maßstab bei den Lebensmöglichkeiten anderer reinigt und zurechtlebt. Auf diese Weise erreicht er eine richtige Mitte, die von der seiner Standesgenossen nicht absticht und die Minderbemittelten nicht bloß nicht ärgert, sondern zu ihrer Erbauung einerseits beiträgt, anderseits aber die Mittel zu ihrer Hilfe zur Verfügung stellt. Aus diesem Grunde sagt der Aquinate, daß die verschiedenen Tugenden, die mit der Güterverwaltung zusammenhängen, mit dem Subjekt und Objekt der einzelnen Kardinaltugenden verschiedenartig in Berührung kommen. So ist z. B. die Tugend der eigentlichen Güterverwaltung, die liberalitas,¹ im gleichen Subjekt wie die Mäßigung,² da sie den unordentlichen Hang des affektiven Lebens zu den irdischen Gütern regelt. Sie hat aber auch eine Ähnlichkeit mit der Gerechtigkeit, da sie zu ihrem richtigen Gebrauch die Rücksicht auf die moralischen Forderungen der Mitmenschen unbedingt erheischt.³ Ebenso kommt die Prachtliebe (magnificentia) in bezug auf das Subjekt mit dem Starkmut (fortitudo) zusammen, da sie eine Seelengröße und -stärke angesichts der großen Ausgaben bedeutet.⁴ In bezug auf ihr Objekt jedoch hat sie eine Ähnlichkeit mit der Gerechtigkeit, nicht weniger als die Freigebigkeit. Hieraus sehen wir, daß die Güterverwaltung nicht bloß wegen der einfachen Zusammengehörigkeit der Tugenden, sondern kraft ihrer Natur einen ganzen tugendhaften Menschen erfordert, der seine volle moralische Kraft benützen muß, um hierin unbescholtene sein zu können.

Die Rolle der folgenden zwei integrierenden Klugheitsteile bei der Bestimmung des Lebensstandards ist ohne weiteres klar. Die Gelehrigkeit (docilitas) hat im menschlichen Leben eine große Bedeutung, meint der hl. Thomas,⁵ da die partikulären Zwecke unendlich viel sind. Um bei ihrer Mannigfaltigkeit den Kopf nicht zu verlieren und immer ein ge- diegenes Urteil bilden zu können, muß man sich an fremdem

¹ II-II, Qu. 117, a. 3, wo sie von Thomas nicht bloß im Sinne der Freigebigkeit, sondern unzweifelhaft als Tugend der Güterverwaltung aufgefaßt wird.

² II-II, Qu. 134, a. 4, ad 1.

³ II-II, Qu. 117, a. 5, praes. ad 1.

⁴ II-II, Qu. 134, a. 4.

⁵ II-II, Qu. 49, a. 3.

Beispiel und an fremder Erfahrung belehren lassen. Hierzu sind auch, nach Thomas, die Älteren am meisten geeignet, die durch ihre Erfahrung den Wirtschaftssinn schon erworben haben und auf diese Weise über das Notwendige wie auch über die Grenzen des Komforts bereits mit fertigen Belehrungen dienen können. Neben der fremden Belehrung spielt bei der Güterverwaltung auch die eigene Findigkeit (*sollertia*) eine große Rolle, ja sie ist in den meisten Fällen der einzige Behelf, insbesondere wenn es sich um rasche Entschlüsse handelt.

Das wichtigste Element des prudentiellen Urteils in unserer Frage wird wohl die Vorsehung (*providentia*) liefern. Ihre Aufgabe ist es, die zukünftigen Möglichkeiten nach menschlicher Berechnung vorauszusehen und nach ihnen in den materiellen Gütern Vorsorge zu treffen. Der hl. Thomas verbietet zwar mit dem Evangelium die Sorge für die Zukunft, sieht aber hierin nur dann etwas Unerlaubtes, wenn dies den Menschen von seinem letzten Ziel abwendig macht oder wenn er den Überfluß nicht seinem Lebensstandard gemäß suchen würde.¹ Der hl. Thomas verlangt in diesem Punkte, daß man sich auf die gewöhnlichen Fälle beschränke, die nach menschlicher Berechnung für gewöhnlich eintreffen,² das übrige aber der höheren Vorsehung des himmlischen Vaters überlasse.³ Hieraus folgt, daß der tugendhafte Güterverwalter in seinem prudentiellen Urteil seine Stärke auch in den theologischen Tugenden zur Schau tragen muß. Sein Glaube an die göttliche Vorsehung, sein festes Vertrauen zur sicheren Führung Gottes wie auch seine Liebe zum himmlischen Vater kommen in seiner eigenen Vorsehung unbedingt zum Vorschein und ergänzen das früher gezeichnete Tugendbild des ganzen Menschen in einer sehr angenehmen Weise mit den Zügen dieses übernatürlichen Lebens in Gott. Es folgt ferner, daß das Ideal des Aquinaten in bezug auf die irdischen Güter ein solcher Besitz ist, der den Lebensstandard auch für die Zukunft, für alle Eventualitäten der Krankheit und des Unglücks sicherstellt oder wenigstens einen neuen Anfang ermöglicht. Diesem Ideal entspricht aber entweder nur ein ständiger Besitz oder eine solche Entlohnung von seiten der Gesellschaft, die die Vorsorge für die Zukunft jedem Menschen persönlich ermöglicht.

¹ II-II, Qu. 55, a. 7, ad 2.

² II-II, Qu. 32, a. 5, ad 3.

³ II-II, Qu. 55, a. 6.

Der Stamm eines solchen Vermögens ist ja zu Gunsten der Besitzlosen im Überfluß der Reichen naturrechtlich vorgesorgt. Dies müßte die Vorsehung und die Vorsorge der kleinen Menschen erleichtern, ja direkt unterstützen. Aber vielleicht gerade die nicht evangelische Vorsorge der Reichen für ihre eigenen Bedürfnisse ist es, das die Vorsehung der Kleinen vereitelt, ja unmöglich macht. Den Lebensstandard sich und den Nachkommen für eine absehbare Zeit zu sichern ist eine Tugendübung. Alles, was darüber hinausgeht, ist ein vom Evangelium und vom Aquinaten verurteilter Frevel.

Die zwei letzten integrierenden Teile der Klugheit haben ebenfalls eine große Bedeutung bei der Güterverwaltung und bei der Bestimmung des Lebensstandards. Der eine ist die Umsicht (circumspectio), die darauf achtet, daß die konkrete Zielsetzung auch von seiten der Umstände gerechtfertigt erscheine. Die Vorsicht (cautio) hingegen bewahrt den Handelnden, daß aus seinen gutgemeinten Absichten nichts Böses, Anstößiges folge. Daher wird nur derjenige seine Güter tugendhaft verwalten können, der für alles einen zarten Sinn hat, was „um den Besitz steht“ (circumstat), und insbesondere beachtet, daß die Besitzlosen nicht bloß mit einem übelwollenden Neid, sondern auch mit einer berechtigten Kritik seine Verwaltung begleiten. Der Lebensstandard ist nicht etwas Unbewegliches und Unabänderliches. Er richtet sich nach Zeit- und Ortsumständen. Deshalb müssen diese Umstände gewissenhaft beachtet werden und sie müssen im Gewissen beachtet werden. Unter diesen Umständen steht aber um den Besitz am nächsten die Not, das Elend des Nebenmenschen. Aus diesem Grunde muß gerade dieses umsichtig betrachtet und gewissenhaft beachtet werden. Dort, wo viel Elend zu heilen ist und wo viele wohltätige, soziale Anstalten zu versorgen sind, müssen die tugendhaften Verwalter ihren Lebensstandard mit solcher Umsicht und Rücksicht bestimmen, daß viel Überfluß zum Verteilen bleibt. Sind die Reichen zur Abgabe des Überflusses naturrechtlich verpflichtet, so müssen sie auch dafür sorgen, daß sie durch ihre Verschwendug die Besitzlosen in ihrem ius utendi nicht beeinträchtigen. Ohne die Beachtung dieser Gerechtigkeitspflicht kann ein Güterverwalter weder vor Gott noch vor der Gesellschaft unbescholten dastehen, und er ist an den vielen Ärgernissen und Sünden, die die hungernden Besitzlosen begehen, je nach dem Grad

seiner Nachlässigkeit gewiß mitschuldig. Ja, wir glauben sogar, daß der gerechte Verwalter seinen Lebensstandard so einrichtet, daß er außer der genannten Gerechtigkeitspflicht auch noch für seine Liebespflichten etwas erübrigt, damit er nach den Prinzipien des Aquinaten immer viel zum Schenken und zum Wohltun übrigahaben könne. Daher wird die Rücksicht auf den Nächsten zu allen Zeiten die beste Güterverwalterin sein, sie wird nicht bloß vor Ungerechtigkeiten bewahren, sondern zu unzähligen Wohltaten anspornen und somit dem Besitzer ermöglichen, sich aus der *mmamona iniquitatis* viele Freunde erwerben zu können.

* * *

Das Gesagte kurz zusammenfassend, können wir feststellen, daß jeder Mensch zu einem solchen Lebensstandard das Recht hat, der ihm zur Verwirklichung eines tugendhaften Lebens notwendig ist. Dies ist aber nur in einer Gesellschaft möglich, in der die Güterverwaltung unter den strengsten Normen des menschlichen und christlichen Tugendlebens steht, in der also die soziale Gerechtigkeit jedes einzelne Glied belebt und inspiriert. Stehen also viele Menschen ohne entsprechenden Lebensstandard, so unterliegt es keinem Zweifel, daß die Gesellschaft morsch und moralisch lebensunfähig ist. Wir müssen aber auch erkennen, daß die Unzufriedenheit der Besitzlosen durchaus nicht der zuverlässige Maßstab für die Beurteilung und Verurteilung der Gesellschaft ist. Die Armen sind durch die soziale Gerechtigkeit ebenso gebunden als die Reichen und sie müssen dieselbe in erster Linie durch ihre Arbeitsamkeit und Anspruchslosigkeit bekunden. Für beide Teile sind diese Tugenden unbedingt nötig, so daß ohne sie an eine Sozialreform nicht zu denken ist. Der Reichtum ist nicht das höchste irdische Gut und die Armut nicht das größte Übel. Das größte Übel ist die unzufriedene Gesinnung, die nie zu sättigende Hab- und Erwerbssucht, das größte irdische Glück besteht aber in einem freien Herzen, das nur um der Tugenden willen die irdischen Güter sucht und in deren Verwaltung nur einen Teil der vollen tugendhaften Entwicklungsmöglichkeit erblickt.

261.108

Horváth, A.

H 789

Eigentumsrecht

261.108

H-789

Ulrich Moser's Verlag, Graz

Aus unserem Verlage empfehlen wir bestens:

Tatkatholizismus

von Dr. Alois Hudal, Prälat und Rektor der Anima in Rom.

Gebunden S 2.—, M 1.40.

Die vorliegende Schrift will schlichte Anregungen und Gedanken geben, die der Verarbeitung in der Seele des Einzelnen bedürfen. Wir benötigen nicht neue religiöse oder philosophische Systeme, wohl aber Tatchristen, die sich der Kulturwerte ihrer Religion bewußt sind, um die ewigen Sterne einer glücklicheren Heimat zu schauen.

Die Gottesbeweise

mit besonderer Rücksicht auf die neuesten Ergebnisse der Naturforschung, von P. Viktor Kolb, S. J. 3. Auflage.

S 3.—, M 2.—.

Was das Buch besonders auszeichnet, sind: Die edle, vornehme Sprache, die schwungvolle, zuweilen poetische Darstellung und die zwingende, unerbittliche Logik, die geeignet ist, auch den letzten Zweifel bei dem zu zerstreuen, der ohne Voreingenommenheit und mit ehrlichem Willen an seine Lektüre herantritt.

Die Uroffenbarung

und andere religiöse Fragen im Lichte der Prähistorik und der Völkerkunde. „Für Gebildete aller Stände.“ Von

Dr. Franz Rauch, Religionsprofessor.

Gebunden S 6.—, M 4.—.

Aus dem Inhaltsverzeichnis:

1. Die Möglichkeit der Uroffenbarung von seiten des Menschen: Die körperliche und geistige Befähigung der ältesten Menschen.
2. Die geschichtliche Tatsächlichkeit der Uroffenbarung.
3. Das Schicksal der Uroffenbarung nach dem Sündenfall.
4. Anfänge von Religion und Sittlichkeit.
5. Was sagt uns die Geologie über das Alter des Menschen.
6. Vergleichende Religionsgeschichte und unvergleichliches Christentum.
7. Kulturreislehre und Buddhismus (eine Neuorientierung des Problems).
8. Das Christentum eine Missionsreligion.